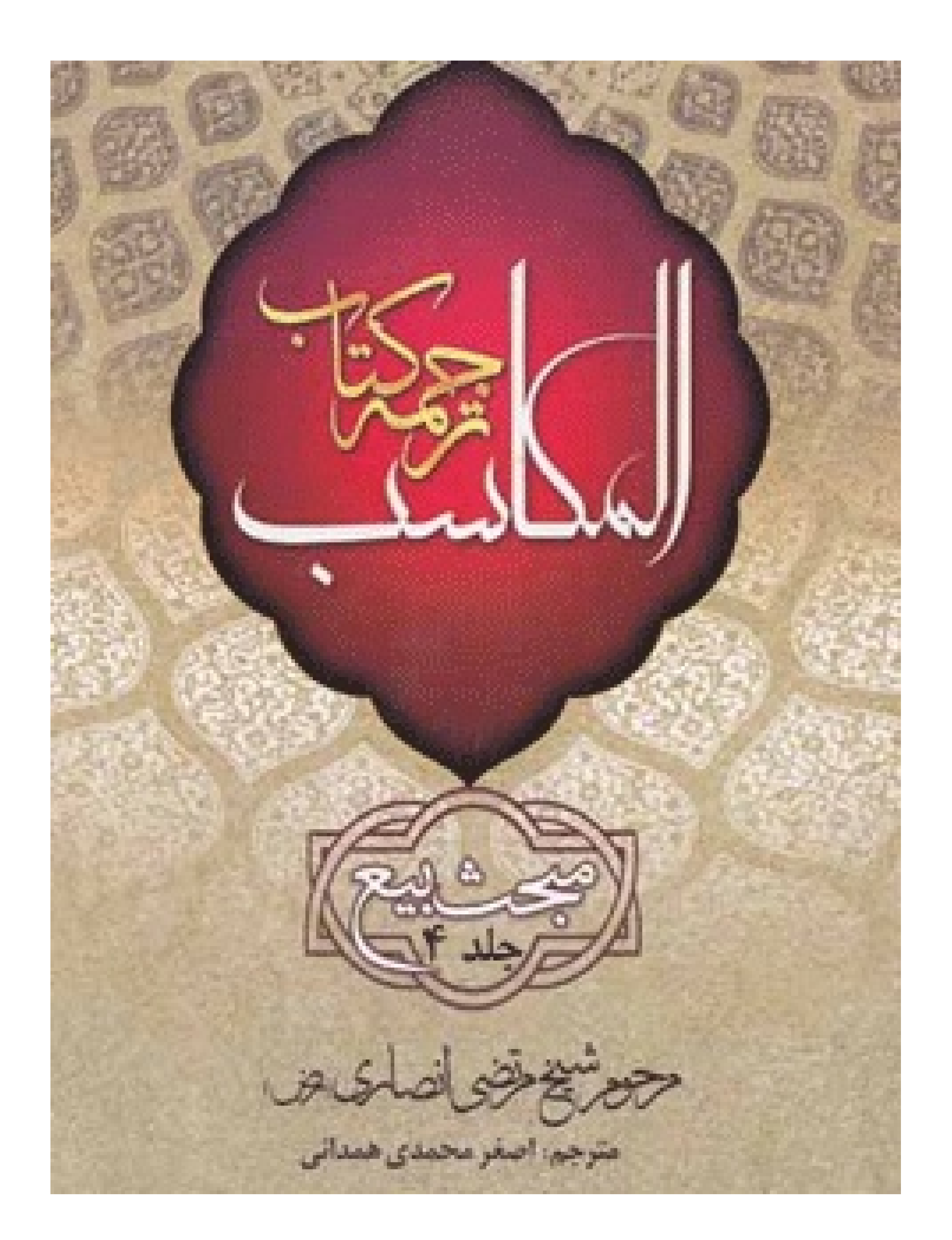

ترجمه کتاب
المکاسب
مبحث بیع
جلد ۴
مرحوم شیخ مرتضی انصاری ره
مترجم: اصغر محمدی همدانی


بسم الله الرحمن الرحیم

# المكاسب


کاتب:

مسعود شفیعی کیا



نشرت فی الطباعة:

احسن الحدیث

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

# الفهرس

# المكاسب - الجزء الرابع فى الرسائل الملحقة

## اشارة

سرشناسه : انصاری، مرتضی‌بن محمدامين، ق ۱۲۸۱ - ۱۲۱۴
عنوان و نام پديدآور : ...المكاسب / مرتضى الانصارى؛ التحقيق مركز التحقيقات لموسسه احسن الحديث
مشخصات نشر : قم: احسن الحديث، ۱۴۲۱ق. = ۱۳۷۹.
مشخصات ظاهرى : ج ۳
شابک : ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۱-۳(دوره) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۸-۳۱۵۰۰۰ریال:(ج.۱) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۹-۱۲۲۰۰۰ریال:(ج.۲) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۰-۵۱۷۰۰۰ریال:(ج.۳)
يادداشت : فهرستنويسى براساس اطلاعات فيپا.
يادداشت : كتابنامه
موضوع : معاملات (فقه)
شناسه افزوده : موسسه احسن الحديث. مركز تحقيقات
رده بندى كنگره : ۱/BP۱۹۰/الف۸م۷ ۱۳۷۹
رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۷۲
شماره كتابشناسى ملى : م۷۹-۲۷۷۱

## ۱- رسالة فى التّقيّة

### اشارة

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه ربّ العالمين و صلّى اللّه على محمد و آله الطاهرين. و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين. التقيّة: اسم ل (اتّقى يتّقى) و التاء بدل عن الواو كما فى التهمة و التخمة، و المراد هنا: التحفظ عن ضرر الغير بموافقته فى قول أو فعل مخالف للحق. و الكلام تارة يقع فى حكمها التكليفى، و اخرى فى حكمها الوضعىّ. و الكلام فى الثانى: تارة من جهة الآثار الوضعيّة المترتّبة على الفعل المخالف للحقّ، و أنّها تترتب على الصادر تقيّة كما تترتب على الصادر اختيارا، أم وقوعها تقيّة يوجب رفع «۱» تلك الآثار؟. و اخرى فى أنّ الفعل المخالف للحقّ هل يترتّب عليه آثار الحقّ بمجرّد الإذن فيها من قبل الشّارع أم لا؟. ثمّ الكلام فى آثار الحقّ الواقعى: قد يقع فى خصوص الإعادة و القضاء إذا كان الفعل الصادر تقيّة من العبادات. و قد يقع فى الآثار الأخر، كرفع الوضوء- الصادر تقيّة- للحدث بالنسبة إلى جميع الصلوات، و إفادة المعاملة الواقعة تقيّة الآثار المترتبة على المعاملة الصحيحة، فالكلام فى مقامات أربعة

### [المقام الأول]

أمّا الكلام فى حكمها التكليفى فهو أنّ التقيّة تنقسم إلى الأحكام الخمسة: فالواجب منها: ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا، و أمثلته كثيرة. و المستحب:

ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر، بأن يكون تركه مفضيا تدريجا إلى حصول الضّرر، كترك المداراة مع العامّة و هجرهم فى

المعاشرة فى بلادهم فإنّه ينجرّ غالبا إلى حصول المباينة الموجب لتضرّره منهم. و المباح: ما كان التحرز عن الضرر و فعله «۲» مساويا فى نظر الشارع، كالتقيّة فى إظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الأصحاب، و يدلّ عليه الخبر الوارد فى رجلين أخذا بالكوفة و امرا بسبّ أمير المؤمنين عليه السلام «۳». و المكروه: ما كان تركها و تحمّل الضّرر أولى من فعله، كما ذكر ذلك بعضهم فى إظهار كلمة الكفر، و أنّ الأولى تركها ممّن يقتدى به النّاس إعلاء لكلمة الإسلام. و المراد بالمكروه حينئذ ما يكون ضدّه أفضل «۴». و المحرّم منه: ما كان فى الدّماء.

و ذكر الشهيد رحمه اللّه فى قواعده: أنّ المستحب إذا كان لا يخاف ضررا عاجلا، و يتوهم ضررا آجلا، أو ضررا سهلا، أو كان تقيّة فى المستحب، كالترتيب فى تسبيح الزهراء صلوات اللّه عليها و ترك بعض فصول الأذان. و المكروه: التقيّة فى المستحب حيث لا ضرر عاجلا و لا آجلا، و يخاف منه الالتباس على عوام المذهب. و الحرام:

التقيّة حيث يؤمن الضرر عاجلا و آجلا، أو فى قتل المسلم. و المباح: التقيّة فى بعض المباحات الّتى يرجّحها العامّة و لا يصل بتركها ضرر «۵». (انتهى). و فى بعض ما ذكره رحمه اللّه تأمّل. ثم الواجب منها يبيح كلّ محظور من فعل الحرام و ترك الواجب «۶». و الأصل فى ذلك: أدلّة نفى الضّرر و الحديث: «رفع عن أمتى تسعة أشياء.. و منها: ما اضطرّوا إليه» «۷»، مضافا إلى عمومات التقيّة مثل قوله فى الخبر: «إنّ التقيّة واسعة ليس شيء من التقيّة إلّا و صاحبها مأجور» «۸» و غير ذلك من الأخبار المتفرّقة فى خصوص الموارد، و جميع هذه الأدلّة حاكمة على أدلّة الواجبات و المحرّمات، فلا يعارض بها شيء منها حتى يلتمس بالترجيح و يرجع إلى الأصول بعد فقده- كما زعمه بعض فى بعض موارد هذه المسألة. و أمّا المستحب من التقيّة فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النصّ، و قد ورد النصّ بالحثّ على المعاشرة مع العامة «۹»

و عيادة مرضاهم «۱۰»، و تشييع جنائزهم «۱۱»، و الصلاة فى مساجدهم «۱۲»، و الأذان لهم «۱۳»، فلا يجوز التعدّى عن ذلك إلى ما لم يرد النصّ من الأفعال المخالفة للحق، كذمّ بعض رؤساء الشيعة للتحبّب إليهم، و كذلك المحرّم و المباح و المكروه، فإنّ هذه الأحكام على خلاف عمومات التقيّة، فيحتاج إلى الدليل الخاص.

## و أمّا المقام الثانى

[ترتيب الآثار على العمل الصادر تقيّة و عدمه. «۱۴»]

فنقول: إنّ الظّاهر ترتيب آثار العمل الباطل على الواقع تقيّة، و عدم ارتفاع الآثار بسبب التقيّة إذا كان دليل تلك الآثار عاما لصورتى الاختيار و الاضطرار، فإنّ من احتاج لأجل التقيّة إلى التكتّف فى الصلاة، أو السّجود على ما لا يصحّ السّجود عليه، أو الأكل فى نهار رمضان، أو فعل بعض ما يحرم على المحرم، فلا يوجب ذلك ارتفاع أحكام تلك الأمور بسبب وقوعها تقيّة. نعم، لو قلنا بدلالة حديث رفع التسعة على رفع جميع الآثار تمّ ذلك فى الجملة، لكنّ الإنصاف ظهور الرّواية فى رفع المؤاخذة، فمن اضطرّ إلى الأكل و الشّرب تقيّة، أو التكتّف فى الصّلاة فقد اضطرّ إلى الإفطار، و إبطال الصّلاة، لأنّه مقتضى عموم الأدلّة، فتأمّل.

## المقام الثالث

### اشارة

فى حكم الإعادة و القضاء إذا كان المأتىّ به تقيّة من العبادات. فنقول: إنّ الشّارع إذا أذن فى إتيان واجب موسّع على وجه التقيّة، أمّا بالخصوص كما لو أذن فى الصّلاة متكتّفا حال التقيّة، و إمّا بالعموم كأن يأذن بامتثاله أوامر الصّلاة، أو مطلق العبادات على وجه التقيّة، كما هو الظّاهر من أمثال قوله عليه السلام:

«التقيّة فى كلّ شىء إلّا فى النبيذ و المسح على الخفّين» «۱۵» و نحوه، ثم ارتفعت التقيّة قبل خروج الوقت، فلا ينبغى الإشكال فى إجزاء المأتيّ به و إسقاطه للأمر، لما تقرّر فى محله: من أنّ الأمر بالكلّى كما يسقط بفرده الاختيارى، كذلك يسقط بفرده الاضطرارى إذا تحقّق الاضطرار الموجب للأمر به، فكما أنّ الأمر بالصّلاة يسقط بالصّلاة مع الطهارة المائيّة، كذلك يسقط مع الطهارة الترابيّة إذا وقعت على الوجه المأمور به. أمّا لو لم يأذن فى امتثال الواجب الموسّع فى حال التقيّة خصوصا أو عموما على الوجه المتقدّم، فيقع الكلام فى أنّ الوجوب فى الواجب الموسّع، هل يتعلّق بإتيان هذا الفرد المخالف للواقع بمجرّد تحقّق التقيّة فى جزء من الوقت بل فى مجموعه؟. و بعبارة أخرى: الكلام فى أنّه هل يحصل من الأوامر المطلقة بضميمة أوامر التقيّة، أمر بامتثال الواجبات على وجه التقيّة، أو لا، بل غاية الأمر سقوط

المكاسب، ج۴، ص ۳۲۱

الأمر عن المكلّف فى حال التقيّة و لو استوعب الوقت؟. و التحقيق: أنّه يجب الرجوع فى ذلك إلى أدلّة تلك الأجزاء و الشروط المتعذّرة لأجل التقيّة، فإن اقتضت مدخليّتها فى العبادة من دون فرق بين الاختيار و الاضطرار، فاللّازم الحكم بسقوط الأمر عن المكلّف حين تعذّرها لأجل التقيّة، و لو فى تمام الوقت، كما لو تعذّرت الصّلاة فى تمام الوقت إلّا مع الوضوء بالنبيذ، فإنّ غاية ذلك سقوط الأمر بالصلاة رأسا، لاشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المتعذّرة فى الفرض، فحاله كحال فاقد الطهورين. و إن اقتضت مدخليّتها فى العبادة بشرط التمكّن منها، دخلت المسألة فى مسألة أولى الأعذار فى أنّه إذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الأمر رأسا، و إن كان فى جزء من الوقت مع رجاء زواله فى الجزء الآخر، أو مع عدمه، جاء فيه الخلاف المعروف فى أولى الأعذار، و أنّه هل يجوز لهم البدار، أم يجب عليهم الانتظار؟. فثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ صحّة العبادة المأتيّ بها على وجه التقيّة، يتبع إذن الشارع فى امتثالها حال التقيّة. فالإذن «۱» متصوّر بأحد أمرين: أحدهما:

الدليل الخارجى الدالّ على ذلك، سواء كان خاصا بعبادة أو كان عامّا لجميع العبادات. و الثانى: فرض شمول الأوامر العامّة بتلك العبادة لحال التقيّة. لكن يشترط فى كلّ منهما بعض ما لا يشترط فى الآخر. فيشترط فى الثانى كون الشرط أو الجزء المتعذّر للتقيّة من الأجزاء و الشرائط الاختيارية، و أن لا يكون للمكلّف مندوحة، بأن لا يتمكّن من الإتيان بالعمل الواقعى فى مجموع الوقت، أو فى الجزء الذى يوقعه مع اليأس من التمكّن منه فيما بعده، أو مطلقا- على التفصيل و الخلاف فى أولى الأعذار. و هذان الأمران غير معتبرين فى الأول، بل يرجع فيه إلى ملاحظة ذلك الدليل الخارجى، و سيأتى أنّ الدليل الخارجى الدالّ على الإذن فى التقيّة فى الأعمال، لا يعتبر فيه شىء منهما. و يشترط فى الأوّل أن يكون التقيّة من مذهب المخالفين، لأنّه المتيقّن من الأدلّة الواردة فى الإذن فى العبادات على وجه التقيّة، لأنّ المتبادر، التقيّة من مذهب المخالفين، فلا يجرى فى التقيّة عن الكفار أو ظلمة الشيعة. لكن فى رواية مسعدة بن صدقة الآتية «۲»، ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين، مع كفاية عمومات التقيّة فى ذلك، بعد ملاحظة عدم اختصاص التقيّة فى لسان الأئمة صلوات اللّه عليهم لما يظهر بالتّبع فى أخبار التقيّة التى جمعها فى الوسائل «۳». و كذا لا إشكال فى التقيّة عن غير مذهب المخالفين، مثل التقيّة فى العمل على طبق عمل عوام المخالفين الّذين لا يوافق مذهب مجتهدهم.

بل و كذا التقيّة فى العمل على طبق الموضوع الخارجى الذى اعتقدوا تحقّقه فى الخارج مع عدم تحقّقه فى الواقع، كالوقوف بعرفات يوم الثامن، و الإفاضة منها و من المشعر يوم التاسع، موافقا للعامّة- إذا اعتقدوا رؤية هلال ذى الحجة فى الليلة الأخيرة من ذى القعدة- ، فإنّ الظاهر خروج هذا عن منصرف أدلّة الإذن فى إيقاع الأعمال على وجه التقيّة، لو فرضنا هنا إطلاقا، فإنّ هذا لا دخل له فى المذهب، و إنّما هو اعتقاد خطأ فى موضوع خارجى. نعم، العمل على طبق الموضوعات العامّة الثابتة على مذهب المخالفين داخل فى التقيّة عن المذهب، فيدخل فى الإطلاق- لو فرض هناك إطلاق- ، كالصلاة عند اختفاء الشمس لذهابهم إلى أنّه هو المغرب. و يمكن إرجاع الموضوع الخارجى أيضا فى بعض الموارد إلى الحكم، مثل ما إذا حكم الحاكم: بثبوت الهلال من جهة خبر شهادة من لا يقبل شهادته، إذا كان مذهب الحاكم: القبول، فإنّ ترك العمل بهذا الحكم قدح فى المذهب، فيدخل فى أدلة التقيّة. و كيف كان

ففى هـذا الوجه لا بـدّ من ملاحظة إطلاق دليل الترخيص لإتيان العبادة على وجه التقيّة و تقييده، و العمل على ما يقتضـيه الدليل. و اما فى الوجه الثانى: فهـذا الشـرط غير معتبر قطعا، لأنّ مبناه على العمل المخالف للواقع من جهـة تعـذّر الواقع، سواء كان تعذّره للتقيّة من مخـالف أو كافر أو موافق، و سواء كان فى الموضوع أم فى الحكم، كلّ ذلك لأنّ المناط فى مسألـة أولى الأعـذار: العذريّـة، من غير فرق بين الأعذار.

### [اعتبار عدم المندوحة]

بقى الكلام فى اعتبار عـدم المندوحـة الذى اعتبرناه فى الوجه الثانى، فإنّ الأصـحاب فيه بين غير معتبر له كالشـهيدين و المحقّق الثانى فى البيان «۴» و الروض «۵» و جامع المقاصد «۶»، و بين معتبر له كصاحب المدارك «۷»،

و بين مفصّل كما عن المحقّق الثانى بأنّه: إذا كان متعلّق التقيّة مأذونا فيه بخصوصه، كغسل الرجلين فى الوضوء، و التكتّف فى الصلاة، فإنّه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحا مجزيا- و إن كان للمكلّف مندوحة- ، التفاتا إلى أنّ الشارع أقام ذلك مقام المأمور به حين التقيّـة فكان الإتيان به امتثالا، و على هـذا فلا يجب الإعادة و إن تمكّن من فعله على غير وجه التقيّة قبل خروج الوقت- قال: و لاـ أعلم خلافا فى ذلـك بين الأصـحاب. و أمّا إذا كان متعلّقها مما لم «۸» يرد فيه نصّ بـالخصوص، كفعل الصـلاة إلى غير القبلـة، و الوضوء بالنبيـذ و مع الإخلال بالموالاة، فيجفّ الوضوء كما يراه بعض العامـة، فإنّ المكلّف يجب عليه- إذا اقتضت الضّرورة- موافقة «۹» أهـل الخلاـف فيـه و إظهـار الموافقـة لهم. ثمّ إن أمكن له الإعـادة فى الـوقت وجب، و لـو خرج الـوقت ينظر فى دليـل يـدل على القضاء، فإن حصل الظفر به أوجبناه و إلّا فلا، لأنّ القضاء إنّما يجب بفرض جديد «۱۰» (انتهى) ثمّ نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم وجوب الإعادة، لكون المأتىّ به شـرعيا، ثمّ ردّه بأنّ الإذن فى التقيّـة من جهـة الإطلاق لا يقتضـى أزيـد من إظهار الموافقة مع الحاجة «۱۱» (انتهى). أقول: ظـاهر قوله فى المأذون بالخصوص: «لا يجب فيه الإعادة و ان تمكّن من فعله قبل خروج الوقت» إنّ عـدم التمكّن من فعله على غير وجه التقيّة حين العمل معتبر، و إنّ من كان فى سوق و أراد الصـلاة وجب عليه مع التمكّن الذهاب إلى مكان مأمون فيه، و حينئـذ فمعنى قوله- قبل ذلك- «و إن كان للمكلّف مندوحة عن فعله» «۱۲» ثبوت المندوحة بالتأخير إلى زمان ارتفاع التقيّة، لا وجودها بالنسبة إلى زمان العمل، و حينئذ يكون هذا قولا باعتبار عدم المندوحة على الإطلاق، ك «صاحب المدارك» «۱۳»، إذ ليس مراد صاحب المـدارك بعدم المندوحة: عدم المندوحة فى مجموع الوقت، إذ الظاهر أنّه مما لم يعتبره أحد- لما سـيجىء من مخالفته لظواهر الأخبار، بل لصريح بعضها-

المكاسب، ج۴، ص ۳۲۲

و مراد القائل بعـدم اعتباره: عـدم اعتباره فى الجزء الذى يقع الفعل فيه، فمن تمكّن من الصّـلاة فى بيته مغلقا عليه الباب، لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الصـلاة تقيّـة فى مكانه و دكّانه بمحضـر المخالفين. نعم لو كان الخلاف فى اعتبار عدم المندوحة فى تمام الوقت و عدمه «۱»، كان ما ذكره المحقق تفصـيلا فى المسألة. و على أىّ تقدير فيرد على ما ذكره المحقّق فى القسم الثانى «۲» انّه: إن أراد من عـدم ورود نصّ بالخصوص فى الإذن فى متعلّق التقيّـة: عـدم النّص الموجب للإذن فى امتثال العمل على وجه التقيّـة، ففيه: أنّه لا دليل حينئذ على مشـروعية الدخول فى العمل المفروض امتثالا للأوامر المطلقة المتعلّقة بالعمل الواقعى، لأنّ الأمر بالتقيّة لا يستلزم الإذن فى امتثال تلك الأوامر، لأنّ التحفظ عن الضـرر إن تأدّى إلى ترك «۳» ذلك العمل رأسا، بأن يترك الصـلاة فى تلك الحال وجب، و لا يشـرع الـدخول فى العمل المخالف للواقع بعـد تأدّى التقيّـة بترك الصـلاة رأسا. و إن فرضـنا أنّ التقيّة ألجأته إلى الصـلاة، و لا تتأدّى بترك الصـلاة، كانت الصلاة المذكورة واجبة عينا، لانحصار التقيّة فيها، فهى امتثال لوجوب التقيّة عينا لا للوجوب «۴» الموسّع المتعلّق بالصلاة الواقعيّة.

و إن أراد به عـدم النص الدّالّ على الإذن فى هذه العبادة بالخصوص، و إن كان هناك نصّ عام دالّ على الاذن فى امتثال أوامر مطلق

العبادات على وجه التقيّة، ففيه: أنّ هذا النّص كما يكفى للدخول فی العبادة امتثالا للأمر المتعلّق بها، كذلك يوجب موافقته الإجزاء و عدم وجوب الإعادة فی الزمان الثانی إذا ارتفعت التقيّة. و الحاصل: أنّ الفرق بين كون متعلق التقيّة مأذونا فيه بالخصوص أو بالعموم، لا نفهم له وجها «۵»، كما اعترف به بعض «۶»

بل كلّما يوجب الإذن فی الدخول فی العبادة امتثالا لأوامرها، كان امتثاله موجبا للإجزاء و سقوط «۷» الإعادة، سواء كان نصّا خاصّا أو دليلا عاما. و كلّما لا يدلّ على الإذن فی الدخول على الوجه المذكور، لم يشرع بمجرّده الدخول فی العبادة على وجه التقيّة امتثالا لأمرها، بل إن انحصرت التقيّة فی الإتيان بها كانت امتثالا لأوامر وجوب التقيّة، لا لأوامر وجوب تلك العبادة. اللّهم إلّا أن يكون مراده من الأمر العام، أوامر التقيّة، و من وجوب العمل على وجه التقيّة إذا اقتضت الضرورة، هو هذا الوجوب العينى لا الوجوب التخييرى الحاصل من الوجوب الموسّع. فيكون حاصل كلامه:

الفرق بين الإذن فی العمل امتثالا لأوامر المتعلقة بالعبادة، و بين الإذن فی العمل امتثالا لأوامر التقيّة، لكن ينبغى- حينئذ- تقييده بغير ما إذا كانت التقيّة فی الأجزاء و الشروط الاختيارية، و إلّا فتدخل المسألة فی مسألة أولى الأعذار، و يصحّ الإتيان بالعمل المذكور امتثالا للأوامر المتعلّقة بذلك العمل مع تعذّر تلك الأجزاء و الشرائط لأجل التقيّة، على الخلاف و التفصيل المذكور فی مسألة أولى الأعذار. و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما أجاب به بعض عن هذا التفصيل بأنّ المسألة، مسألة ذوى الأعذار، و أنّ الحقّ فيها: سقوط الإعادة بعد التمكن من الشرط المتعذّر، لا وجه له على إطلاقه.

ثمّ إنّ الذى يقوى فی النّظر فی أصل مسألة اعتبار عدم المندوحة: أنّه إن أريد عدم المندوحة بمعنى عدم التمكن حين العمل من الإتيان به موافقا للواقع، مثل أنّه يمكنه عند إرادة التكفير للتقيّة من الفصل بين يديه، بأن لا يضع بطن إحداهما على ظهر الأخرى بل يقارب بينهما، كما «۸» إذا تمكّن من صبّه الماء من الكفّ إلى المرفق لكنّه ينوى الغسل عند رجوعه من المرفق إلى الكفّ، وجب ذلك، و لم يجز العمل على وجه التقيّة، بل التقيّة على هذا الوجه غير جائزة فی غير العبادات أيضا، و كأنّه ممّا لا خلاف فيه. و إن أريد به عدم التمكّن من العمل على طبق الواقع فی مجموع الوقت المضروب لذلك العمل، حتى لا يصح العمل تقيّة إلّا لمن لم يتمكّن فی مجموع الوقت من الذهاب إلى موضع مأمون، فالظاهر عدم اعتباره، لأنّ حمل أخبار الإذن فی التقيّة فی الوضوء و الصلاة على صورة عدم التمكّن من إتيان الحقّ فی مجموع الوقت ممّا يأباه ظاهر أكثرها، بل صريح بعضها، و لا يبعد- أيضا- كونه وفاقيا. و إن أريد عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضوع التقيّة بموضوع الأمن، كأن يكون فی سوقهم و مساجدهم، و لا يمكن فی ذلك الحين من العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج الى مكان خال، أو التحيّل فی إزعاج من يتّقى منه عن مكانه، لئلّا يراه، فالأظهر فی أخبار التقيّة عدم اعتباره، إذ الظّاهر منها الإذن بالعمل على التقيّة فی أفعالهم المتعارفة من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية، أو فعل ما يجب تركه كذلك، مع لزوم الحرج العظيم فی ترك مقاصدهم و مشاغلهم لأجل فعل الحقّ بقدر الإمكان، مع أنّ التقيّة إنّما شرّعت تسهيلا للأمر على الشيعة و رفعا للحرج عنهم، مع أنّ التخفّى عن المخالفين فی الأعمال ربما يؤدّى إلى اطّلاعهم على ذلك، فيصير سببا لتفقّدهم و مراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقيّة. نعم فی بعض الأخبار ما يدلّ على اعتبار عدم المندوحة فی ذلك الجزء من الوقت، و عدم التمكّن من دفع موضوع التقيّة، مثل: رواية أحمد بن محمد بن أبى نصر، عن إبراهيم بن شيبة قال: كتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام أسأله عن الصّلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين و هو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرّم المسح على الخفّين و هو يمسح، فكتب عليه السلام: إن جامعك و إيّاهم موضع لا تجد بدّا من الصلاة معهم، فأذّن لنفسك و أقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبّح» «۹». فإنّ ظاهرها اعتبار تعذّر ترك الصلاة معهم. و نحوها ما عن الفقه الرضوى من المرسل، عن العالم عليه السلام قال: «و لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين:

أحدهما من تثق به و بدينه «۱۰» و ورعه، و آخر من تتقى سيفه و سوطه و شرّه و بوائقه و شيعته «۱۱»، فصلّ خلفه على سبيل التقيّة و المداراة، و أذّن لنفسك و أقم و اقرأ فيها، فإنّه «۱۲» غير مؤتمن به.. إلخ» «۱۳». و فی رواية معمّر بن يحيى- الواردة فی تخليص

الأموال عن أيدى العشّار- : «إنّه كلّما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه

المكاسب، ج۴، ص ۳۲۳

التقية» «۱». و عن دعـائم الإسـلام، عن أبى جعفر الثانى صـلوات اللّه عليه: «لا تصـلّوا خلف ناصب و لا كرامـة «۲»، إلّا أن تخافوا على أنفسـكم أن تشـهروا و يشار إليكم، فصـلّوا فى بيوتكم ثم صـلّوا معهم، و اجعلوا صلاتكم معهم تطوّعا» «۳». و يؤيّـده العمومات الدّالة على أنّ التقيّة فى كلّ شىء يضطرّ إليه ابن آدم «۴»، فإنّ ظاهرها حصـر التقيّة فى حال الاضطرار، و لا يصدق الاضطرار مع التمكّن من تبديل موضوع التقيّة بالذهاب إلى موضع الأمن، مع التمكّن و عدم الحرج.

نعم، لو لزم من التزام ذلك حرج أو ضـيق من تفقّـد المخالفين، و ظهور حاله فى مخالفتهم سـرّا، فهذا- أيضا- داخل فى الاضـطرار. و بالجملـة: فمراعاة عـدم المندوحة فى الجزء من الزمان الذى يوقع فيه الفعل أقوى مع أنّه أحوط. نعم، تأخير الفعل عن أوّل وقته لتحقيق الأمن و ارتفاع الخوف مما لا دليل عليه، بل الأخبار بين ظاهر و صريح فى خلافه كما تقدّم.

### بقى هنا أمور:

### الأوّل

إنّك قد عرفت أنّ صـحّة العبادة و إسقاطها للفعل ثانيا تابع لمشروعيّة الدخول فيها و الإذن فيها من الشارع. و عرفت- أيضا- أنّ نفس أوامر التقيّـة- الدالـة على كونها واجبـة من جهـة حفظ ما يجب حفظه- لا يوجب الإذن فى الدخول فى العبادة على وجه التقيّة «۵» من باب امتثال الأوامر المتعلّقـة بتلك العبادة، إلّا فيما كان متعلق التقيّة من الأجزاء و الشـروط الاختيارية، كنجاسة الثوب و البدن و نحوها. أمّا مـا اقتضـى الـدليل- و لو بإطلاقه- مـدخليته فى العبادة من دون اختصاص بحال الاختيار، فمجرد الأمر بالتقيّـة لا يوجب الإذن فى امتثال العبادة فى ضـمن الفعل الفاقـد لـذلك الجزء أو الشـرط تقيّـة كما هو واضح. ثم إنّ الإذن المذكور قد ورد فى بعض العبادات، كـالوضوء مع المسـح على الخفّين، أو غسل الرجلين، و الصـلاة مع المخالف حيث يترك فيها بعض ماله مدخليـة فيها، و يوجـد بعض الموانع مثل التكفير و نحوه. و الغرض هنا بيان أنّه هل يوجـد فى عمومات الأمر بالتقيّـة ما يوجب الإذن فى امتثال العبادات عموما على وجه التقيّـة، بحيث لا يحتاج فى الـدخول فى كلّ عبادة على وجه التقيّـة- امتثالا للأمر المتعلّق بتلك العبادة- إلى النّص الخاصّ، لتفيد قاعـدة كلّية فى كون التقيّة عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر فى العبادات و إن لم يختص اعتباره بحال الاختيار، مثل الدخول فى الصـلاة مع الوضوء بالنبيـذ، أو مع التيمم فى السـفر بمجرد عزّة المـاء و لو كـان موجودا، أم لاـ؟. الـذى يمكن الاسـتدلال به على ذلك أخبار: منها: قوله عليه السلام: «التقيّة فى كلّ شىء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه اللّه» «۶». بناء على أنّ المراد ترخيص اللّه سبحانه فى كل فعل أو ترك يضطر إليه الإنسان فى عمله. فنقول- مثلا- :

إنّ الإنسان يضطرّ إلى استعمال النبيذ و المسح على الخفّين أو غسل الرجلين فى وضوئه و إلى استعمال التراب للتيمم فى صلاته و إلى التكفير «۷» و ترک البسـملة و غير ذلک من الأفعال و التروک الممنوعـة شـرعا فى صـلاته، فكلّ ذلک مرخّص فيه فى العمل، بمعنى ارتفـاع المنع الثـابت فيهـا لو لاـ التقيّـة، و إن كان منعا غيريا من جهـة التوصل بتركها إلى صـحّة العمل، و أداء فعله إلى فساد العمل. و الحاصـل: أنّ المراد بالإحلال رفع المنع الثـابت فى كـلّ ممنوع بحسب حـاله من التحريم النفسـى، كشـرب الخمر، و التحريم الغيرى، كالتكفير فى الصـلاة و المسح على حائل أو اسـتعمال ماء نجس أو مضاف فى الوضوء. فإن قلت: الاضـطرار إلى هذه الأمور الممنوعة تابع للاضطرار إلى الصلاة الّتى تقع هذه فيها، و حينئذ فإن فرض عدم اضطرار المكلّف إلى الصلاة مع أحد هذه الأمور الممنوعة فهى غير مضـطرّ إليها، فلا يرخّصـها التقيّة. و إن فرض اضطراره إلى الصلاة معها فهى مرخّص فيها، لكن مرجع الترخيص فيها- بملاحظة ما دلّ على كونها مبطلة- إلى الترخيص فى صلاة باطلة، و لا بأس به إذا اقتضاه الضّرورة، فإنّ الصلاة الباطلة ليست أولى من شرب الخمر

الـذى سوّغه التقيّة. قلت: لا نسلّم توقّف الاضـطرار إلى هذه الأمور على الاضـطرار إلى الصـلاة التى يقع فيها، بل الظاهر أنّه يكفى فى صـدق الاضـطرار اليه كونه لا بدّ من فعله مع وصف إرادة الصـلاة فى ذلك الوقت لا مطلقا، نظير ذلك أنّهم يعدّون من اولى الأعذار من لا يتمكن من شـرط الصـلاة فى أوّل الوقت، مع العلم أو الظن بتمكّنه منه فيما بعده، فإن تحقّق الاضطرار ثبت الجواز الذى هو رفع المنع الثابت فيه حال عدم التقيّة، و هو المنع الغيرى. و منها ما رواه فى أصول الكافى بسـنده عن أبى جعفر عليه السـلام أنّه قال: «التقيّة فى كلّ شـىء إلّا فى شـرب المسكر و المسح على الخفّين» «۸». دلّت الرواية على ثبوت التقيّة و مشـروعيّتها فى كلّ شـىء ممنوع لو لا التقيّـة، إلّا فى الفعلين المـذكورين، فاستثناء المسـح على الخفين مع كون المنع فيه عند عدم التقيّة منعا غيريا، دليل على عموم الشـىء لكلّ ما يشـبهه من الممنوعات لأجل التوصل بتركها إلى صحّة العمل، فدلّ على رفع التقيّة لمثل هذا المنع الغيرى، و تأثيرها فى ارتفاع أثر ذلك الممنوع منه، فيـدلّ على أنّ التقيّـة ثابتة فى التكفير فى الصـلاة مثلا، بمعنى عدم كونه ممنوعا عليه فيها عند التقيّة، و كذا فى غسـل الرجلين، و استعمال النبيـذ فى الوضوء و نحوهمـا. و فى معنى هـذه الروايـات روايـات أخر واردة فى هـذا الباب، مثل قوله عليه السـلام: «ثلاثـة لا أتّقى فيهنّ أحدا: المسح على الخفّين، و شـرب النبيذ، و متعة الحج» «۹». فإنّ معناه ثبوت التقيّـة فيما عدا الثلاث من الأمور الممنوعة فى الشريعة، و رفعها للمنع الثابت فيها بحالها من المنع النفسى و الغيرى كما تقدم.

ثم إنّ مخالفـة ظاهر المسـتثنى فى هـذه الروايات لما أجمع عليه من ثبوت التقيّـة فى المسـح على الخفّين و شـرب النبيذ، لا يقدح فيما نحن بصـدده، لأنّ ما ذكرناه فى تقريب دلالتها على المطلوب لا يتفاوت الحال فيه بين إبقاء الاسـتثناء على ظاهره أو حمله على بعض المحامل، مثل اختصاص الاسـتثناء بنفس الإمام عليه السـلام كما يظهر من الرواية المذكورة، و تفسـير الراوى فى بعضها الآخر و التنبيه «۱۰» على عـدم تحقق التقيّة فيها لوجود المندوحة، أو لموافقة بعض الصـحابة أو التابعين على المنع من هذه الأمور، إلى غير ذلك من المحامل الغير القادحة فى استدلالنا المتقدّم «۱۱». و منها موثّقة سـماعة: «عن الرجل يصلى فدخل الإمام «۱۲» و قد صلّى الرجل ركعة من صـلاة فريضة؟ قال: إن كان إماما عادلا «۱۳» فليصلّ اخرى و ينصـرف، و يجعلها تطوّعا، و ليدخل مع الإمام فى صـلاته كما هو. و ان لم يكن إمام عدل

المكاسب، ج۴، ص ۳۲۴

فليبن على صلاته كما هو و يصلّى ركعة أخرى، و يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، ثم يتمّ صـلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقيّة واسعة و ليس شىء من التقيّة إلّا و صاحبها مأجور عليها إن شاء اللّه» «۱». فإنّ الأمر بإتمام الصـلاة على ما اسـتطاع مع عدم الاضـطرار إلى فعل الفريضة فى ذلك الوقت، معللا بأنّ التقيّة واسعة، يدلّ على جواز أداء الصـلاة فى سـعة الوقت على جميع وجوه التقيّـة، بل على جواز كلّ عمل على وجه التقيّة و إن لم يضـطرّ إلى ذلك العمل لتمكّنه من تـأخّره إلى وقت الأمن. و منها: قوله عليه السـلام- فى موثّقـة مسـعدة بن صدقـة- : «و تفسـير ما يتّقى فيه: أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على خلاف حكم الحق و فعله، فكلّ شـىء يعمله المؤمن منهم لمكان التقيّـة مما لا يؤدّى إلى فساد الدين فهو جائز» «۲». بناء على أنّ المراد بالجواز فى كلّ شـىء بالقياس إلى المنع المتحقّق فيه لو لا التقيّـة، فيصدق على التكفير فى الصـلاة الذى يفعله المصـلى فى محل التقيّـة أنّه جائز و غير ممنوع عنه بالمنع الثابت فيه لو لا التقيّـة. و دعوى: أنّ الداعى على التكفير ليس التقيّة، لإمكان التحرّز عن الخوف بترك الصـلاة فى هـذا الجزء من الوقت، فلا يكون عمل التكفير لمكان التقيّـة. مدفوعـة: بنظير ما عرفت فى الرواية الاولى «۳» من أنه يصـدق على المصـلّى أنه يكفّر لمكان التقيّـة و إن قـدر على ترك الصـلاة. و منها: قوله عليه السـلام فى رواية أبى الصباح: «ما صنعتم من شىء أو حلفتم الرواية السادسة عليه من يمين فى تقيّة فأنتم منه فى سعة» «۴». فيدلّ على أنّ المتقى فى سعة من الجزء و الشـرط المتروكين تقيّـة، و لا يترتّب عليه من جهتهما تكليف بالإعادة و القضاء، نظير قوله عليه السـلام: «الناس فى سـعة ما لم يعلموا» «۵» بناء على شموله لما لم يعلم جزئيته أو شرطيته كما هو الحقّ.

## الثانى

إنّه لا ريب فى تحقّق التقيّـة مع الخوف الشخصـى، بأن يخاف على نفسه أو غيره من ترك التقيّـة فى خصوص ذلك العمل، و لا يبعد ان يكتفى بالخوف من بنائه على ترك التقيّة فى سائر أعماله، أو بناء سائر الشـيعة على تركها فى العمل الخاص أو مطلق العمل النوعى فى بلاد المخالفين، و إن لم يحصل للشـخص بالخصوص خوف. و هو الذى يفهم من إطلاق أوامر التقيّة و ما ورد من الاهتمام فيها. و يؤيّـده- بل يدلّ عليه- : إطلاق قوله عليه السـلام: «ليس منّا «۶» من لم يجعل التقيّـة «۷» شعاره و دثاره «۸» مع من يأمنه لتكون سـجيّته «۹» مع من يحذره» «۱۰». نعم، فى حديث أبى الحسن الرضا صـلوات اللَّه عليه معاتبا لبعض أصـحابه الّذين حجبهم: «انكم تتّقون «۱۱» حيث لا تجب «۱۲» التقيّة، و تتركون التقيّة «۱۳»
حيث لا بدّ من التقيّة» «۱۴». و ليحمل على بعض ما لا ينافى القواعد.

## الثالث

إنّه لو خـالف التقيّـة فى محلّ وجوبها، فقـد أطلق بعض بطلان العمل المتروك فيه. و التحقيق: أنّ نفس ترك التقيّـة فى جزء العمل أو فى شـرطه أو فى مانعـة لا يوجب بنفسه إلّا اسـتحقاق العقاب على تركها، فإن لزم من ذلك ما يوجب بمقتضـى القواعد- بطلان الفعل بطـل، و إلّا فلاـ فمن مواقع البطلان: السـجود على التربـة الحسـينية مع اقتضاء التقيّـة تركه، فإنّ السـجود يقع منهيا عنه فيفسـد، فيفسـد الصلاة. و من مواضع عدم البطلان: ترك التكفير فى الصلاة، فإنّه- و إن حرم- لا يوجب البطلان، لأنّ وجوبه من جهة التقيّة لا يوجب كونه معتبرا فى الصـلاة لتبطل بتركه. و توهّم: أنّ الشارع أمر بالعمل على وجه التقيّـة، مدفوع: بأنّ تعلّق الأمر بذلك العمل المقيّد ليس من حيث كونه مقيّـدا بتلـك الوجه، بـل من حيث نفس الفعل الخارجى الّـذى هو قيـد اعتبارى للعمل لا قيـد شـرعى. و توضـيحه: أنّ المـأمور به ليس هو الوضوء المشـتمل على غسـل الرجلين، بـل نفس غسـل الرجلين الواقع فى الوضوء، و تقييـد الوضوء باشـتماله على غسـل الرجلين ممّـا لم يعتبره الشـارع فى مقام الأمر، فهو نظير تحريم الصـلاة المشـتملة على محرّم خارجى لا دخل له فى الصـلاة. فإن قلت: إذا كان إيجاب الشـىء للتقيّة لا يجعله معتبرا فى العبادة حال التقيّة، لزم الحكم بصـحّة وضوء من ترك المسح على الخفّين، لأنّ المفروض أنّ الأـمر بمسـح الخفّين للتقيّـة لاـ يجعله جزءا، فتركه لاـ يقـدح فى صـحّة الوضوء، مع أنّ الظـاهر عـدم الخلاف فى بطلان الوضوء.

قلت: ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب بالتقيّة، بل لأنّ المسح على الخفّين متضـمّن لأصل المسح الواجب فى الوضوء، مع إلغاء قيـد مماسّـية الماسـح للممسوح- كما فى المسـح على الجبيرة الكائنة فى موضع الغسل أو المسح، و كما فى المسح على الخفّين لأجـل البرد المـانع من نزعها- ، فالتقيّـة إنّما أوجبت إلغاء قيـد المباشـرة. و أمّا صورة المسـح و لو مع الحائل فواجبـة واقعا لا من حيث التقيّة، فالإخلال بها يوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه. و ممّا يدلّ على انحلال المسح إلى ما ذكرنا من الصورة و قيد المباشرة قول الإمام لعبد الأعلى مولى آل سام- [لمّا] «۱۵» سأله عن كيفية مسح من جعل على إصبعه مرارة- :

«إنّ هـذا و شـبهه يعرف من كتـاب اللَّه، و هو قوله تعـالى مـا جَعَـلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. ثم قـال: امسـح عليه» «۱۶». فإنّ معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح و الممسوح من آية نفى الحرج، لا يسـتقيم إلّا بأن يقال: إن المسح الواجب فى الوضوء ينحلّ إلى صورة المسح و مباشـرة الماسح للممسوح، و لمّا سقط قيد المباشرة لنفى الحرج، تعيّن المسح من دون مباشرة، و هو المسح على الحائل، و كـذلك فيما نحن فيه سـقط قيـد المباشـرة و لا يسـقط صورة المسـح عن الوجوب. و كذلك الكلام فى غسل الرجلين للتقيّـة، فإنّ التقيّـة إنّما أوجبت سـقوط الخصوصـية المائزة بين الغسل و المسـح، و أمّا إيصال الرطوبـة إلى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقيّـة، فـإذا أخـلّ به المكلّف فقـد ترك جزءا من الوضوء، فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لأجل التقيّـة، لا ترك ما

وجب للتقیّـة. و ممّا یؤیّد ما ذکرنا ما ذکره غیر واحد من الأصـحاب: من أنّه لو دار الأمر بین المسح علی الخفین و غسل الرجلین، قدّم الثانی «۱۷»،

لأنّ فیه إیصال الماء، بخلاف الأول، فلو کان نفس الفعل المشـتمل علی القیـد و المقیّـد إنما وجب تقیّـة، لم یعقل ترجیح شـرعی بین فعلین ثبت وجوبهما بأمر واحـد و هو الأمر بالتقیّـة، لأنّ نسـبة هـذا الأمر إلی الفردین نسـبة واحـدة، إلّا أن یکون ما ذکروه فرقا اعتباریا منشأه ملاحظة

المکاسب، ج۴، ص ۳۲۵

الأسـباب العقلیـة. لکن یبقی علی مـا ذکرنـا فی غسـل الرجلین: أنّه لـو لم یتمکّن المکلف من المسـح تعیّن علیه الغسـل الخفیف. و لا یحضـرنی من أفتی به، لکن لاـ بأس باعتباره کما فی عکسه المجمع علیه، و هو تعیّن المسـح عنـد تعـذّر الغسل. و یمکن اسـتنباطه من روایـة عبـد الأعلی المتقدمة «۱». و لو قلنا بعـدم الحکم المـذکور فلاـ بـأس بـالتزام عـدم بطلاـن الوضوء فیما إذا ترک غسل الرجلین الواجب للتقیّـة، لمـا عرفت من أنّ أوامر التقیّـة لم یجعله جزءا، بل الظاهر أنّه لو نوی به الجزئیّـة بطل الوضوء، لأنّ التقیّـة لم یوجب نیّة الجزئیّة و إنّما أوجب العمل الخارجی بصورة الجزء «۲».

## المقام الرابع

فی ترتّب آثار الصـحّة علی العمل الصادر تقیّـة- لا من حیث الإعادة و القضاء- سواء کان العمل من العبادات، کالوضوء من جهة رفع الحدث، أم من المعاملات، کالعقود و الإیقاعات الواقعة علی وجه التقیّة. فنقول: إنّ مقتضی القاعدة: عدم ترتیب الآثار، لما عرفت غیر مرة من أنّ أوامر التقیّـة لا تـدلّ علی أزید من وجوب التحرّز عن الضـرر، و أمّا الآثار المترتبّة علی العمل الواقعی فلا. نعم، لو دلّ دلیل فی العبادات علی الإذن فی امتثالها علی وجه التقیّة، فقد عرفت أنّه یستلزم سقوط الإتیان به ثانیا بذلک العمل. و أمّا الآثار الأخر، کرفع الحـدث فی الوضوء، بحیث لا یحتاج المتوضّـئ تقیّـة إلی وضوء آخر بعد رفع التقیّة بالنسـبة إلی ذلک العمل الذی توضّأ له، فإن کان ترتّبه متفرّعا علی ترتّب الامتثال بذلک العمل، حکم بترتّبه، و هو واضح.

أمّا لو لم یتفرّع علیه احتاج إلی دلیل آخر. و یتفرّع علی ذلک ما یمکن أن یـدّعی: أنّ رفع الوضوء للحدث السابق علیه من آثار امتثال الأمر به بناء علی أنّ الأمر بالوضوء لیس إلّا لرفع الحـدث، و أمّا فی صورة دائم الحـدث فکونه مبیحا لا رافعا، من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التأثیر. و ربما یتوهّم: أنّ ما تقدّم من الاخبار- الواردة فی أنّ کل ما یعمل للتقیّة فهو جائز، و أنّ کلّ شـیء یضـطرّ إلیه للتقیّـة فهو جائز- یـدلّ علی ترتیب الآثار مطلقا، بناء علی أنّ معنی الجواز و المنع فی کلّ شـیء بحسبه، فکما أنّ الجواز و المنع فی الأفعال المسـتقلّة فی الحکم، کشـرب النبیـذ و نحوه یراد به الإثم و العدم، و فی الأمور الداخلة فی العبادات فعلا أو ترکا یراد به الإـذن و المنع من جهـة تحقّق الامتثـال بتلک العبادات، فکـذلک الکلام فی المعاملات، بمعنی عـدم البأس و ثبوته من جهـة ترتّب الآثار المقصودة من تلک المعاملة- کما فی قول الشارع بجواز المعاملة الفلانیّة «۳»، و هذا توهّم مدفوع بما لا یخفی علی المتأمل. ثمّ لا بأس بذکر بعض الأخبار الواردة مما اشـتمل علی بعض الفوائد: منها: ما عن الاحتجاج بسنده عن أمیر المؤمنین صلوات اللّه علیه فی بعض احتجـاجه علی بعض، و فیه: «و آمرک أن تسـتعمل التقیّـة فی دینـک فإنّ اللّه عز و جل یقول لا یَتَّخِـذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَیْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً «۴»

و قد أذنت لک فی تفضیل أعدائنا إن ألجأک الخوف إلیه، و فی إظهار البراءة منّا إن حملک الوجل علیه، و فی ترک المکتوبات «۵» إن خشیت علی حشاشتک الآفات و العاهات، و تفضیلک أعداءنا «۶» عند خوفک، لا ینفعهم و لا یضرّنا، و انّ إظهار «۷» براءتک عند تقیّتک لا یقـدح فینا «۸»، و لئن تـبرأت «۹» منّـا ساعـة بلسانـک و أنت موال لنـا بجنانک، لتبقی علی نفسک روحها التی بها قوامها، و مالها الّـذی به قیامها، و جاهها الـذی به تمکّنها «۱۰»، و تصون بـذلک من عرف من أولیائنـا «۱۱» و إخواننـا، فإنّ ذلک أفضل من أن

تتعرض للهلاك، و تنقطع به عن عمل فى الدين، و صلاح إخوانك المؤمنين، و إيّاك ثم إيّاك أن تترك التقيّة الّتى أمرتك بها، فإنّك شاحط «۱۲» بدمك و دماء إخوانك، معرّض لنفسك و لنفسهم للزوال «۱۳»، مذلّ لهم «۱۴» فى أيدى أعداء الدين «۱۵» و قد أمرك اللّه بإعزازهم، فإنّك إن خالفت وصيّتى كان ضررك على إخوانك «۱۶» و نفسك أشدّ من ضرر الناصب «۱۷» لنا الكافر بنا» «۱۸». و فيها دلالة على أرجحيّة اختيار البراءة على العمل، بل تأكّد وجوبه. لكن فى أخبار كثيرة بل عن المفيد فى الإرشاد: أنه قد استفاض عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ستعرضون من بعدى على سبّى، فسبّونى، و من عرض عليه البراءة فليمدد عنقه، فإن برئ منّى فلا دنيا له و لا آخرة» «۱۹». و ظاهرها حرمة التقيّة فيها كالدماء. و يمكن حملها على أنّ المراد الاستمالة و الترغيب إلى الرجوع حقيقة عن التشيّع إلى النصب. مضافا إلى أنّ المروى فى بعض الروايات أنّ النهى من التبرّى مكذوب على أمير المؤمنين عليه السلام و أنّه لم ينه عنه، ففى موثّقة مسعدة بن صدقة: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام الناس يروون أنّ عليا عليه السلام قال:- على منبر الكوفة- : أيّها الناس إنّكم ستدعون إلى سبّى فسبّونى، ثمّ تدعون إلى البراءة منّى فلا تبرءوا منّى. فقال عليه السلام: ما أكثر ما يكذّب الناس على علىّ، ثمّ قال: إنّما قال: ستدعون إلى سبّى فسبّونى ثمّ تدعون إلى البراءة منّى و إنّى لعلى دين محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و لم يقل: لا تبرءوا منّى. فقال له السائل: أ رأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: و اللّه ما ذاك عليه، و لا له إلّا ما مضى عليه عمّار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة و قلبه مطمئنّ بالإيمان، فأنزل اللّه تعالى «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ» «۲۰» فقال النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم عندها:

يا عمّار إن عادوا فعد» «۲۱». و فى رواية محمد بن مروان: «قال لى أبو عبد اللّه عليه السلام: ما منع ميثم رحمه اللّه عن التقيّة، فو اللّه لقد علم أنّ هذه الآية نزلت فى عمار و أصحابه:

«إلّا من اكره و قلبه مطمئن.. الآية» «۲۲». و فى رواية عبد اللّه بن عطاء، عن أبى جعفر عليه السلام- فى رجلين من أهل الكوفة أخذا و امرا بالبراءة عن أمير المؤمنين عليه السلام فتبرّأ واحد منهما و أبى الآخر، فخلّى سبيل الّذى تبرّأ و قتل الآخر- : «فقال عليه السلام: أمّا الّذى برىء فرجل فقيه فى دينه، و أمّا الذى لم يتبرّأ، فرجل تعجّل إلى الجنة» «۲۳». و عن كتاب الكشّى بسنده إلى يوسف بن عمران الميثمى قال: سمعت ميثم الهروانى «۲۴» يقول: قال علىّ بن أبى طالب عليه السلام: يا ميثم كيف أنت إذا دعاك دعىّ بنى أميّة- عبيد اللّه بن زياد- إلى البراءة منّى؟ فقلت: يا أمير المؤمنين أنا و اللّه لا أبرأ منك. قال: إذا و اللّه يقتلك و يصلبك! قال: قلت: أصبر، فإنّ ذلك فى اللّه قليل. قال عليه السلام: يا ميثم فإذن تكون معى فى روضتى» «۲۵». و به ثقتى.

المكاسب، ج۴، ص ۳۲۶

## ۲- رسالة فى العدالة

### اشارة

بسم اللّه الرحمن الرحيم

### العدالة لغة:

«الاستواء» كما يظهر من محكىّ المبسوط «۱» و السرائر «۲» أو: «الاستقامة» كما عن جامع المقاصد «۳» و مجمع الفائدة «۴» أو هما معا كما عن الروض «۵» و المدارك «۶» و كشف اللثام «۷».

### [الأقوال فى العدالة]

### اشارة

و قد اختلف الأصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام المتشرّعة، بل الشارع على أقوال:

### أحدها:

- و هو المشهور بين العلّامة و من تأخّر عنه- أنّها كيفيّة نفسانيّة باعثة على ملازمة التقوى، أو: عليها مع المروّة، و إن اختلفوا في التعبير عنها بلفظ «الكيفيّة» أو «الحالة» أو «الهيئة» أو «الملكة»، و نسب الأخير في محكيّ النجيبيّة إلى العلماء «۸»، و في محكيّ كنز العرفان «۹» إلى الفقهاء، و في مجمع الفائدة إلى الموافق و المخالف «۱۰»، و في المدارك: «الهيئة الراسخة» إلى المتأخّرين «۱۱»، و في كلام بعض نسب «الحالة النفسانيّة» إلى المشهور «۱۲». و كيف كان، فهي عندهم كيفيّة من الكيفيات باعثة على ملازمة التقوى كما في الإرشاد «۱۳»، أو عليها و على ملازمة المروّة كما في كلام الأكثر. بل نسبه بعض إلى المشهور «۱۴»، و آخر إلى الفقهاء، «۱۵» و ثالث إلى الموافق و المخالف «۱۶».

### الثاني:

أنّها عبارة عن مجرّد ترك المعاصي أو خصوص الكبائر و هو الظاهر من محكيّ السرائر حيث قال: حدّ العدل هو الّذي لا يخلّ بواجب و لا- يرتكب قبيحا «۱۷». و عن محكيّ الوسيلة «۱۸» حيث ذكر في موضوع منه: أنّ العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر و عن الإصرار على الصغائر. و من محكي أبي الصلاح «۱۹» حيث حكى عنه أنّه قال: إنّ العدالة شرطفي قبول الشهادة، و تثبت حكمها بالبلوغ و كمال العقل و الإيمان و اجتناب القبائح أجمع. و عن المحدّث المجلسي «۲۰» و المحقّق السبزواري «۲۱»: أنّ الأشهر في معناها أن لا يكون مرتكبا للكبائر و لا مصرّا على الصغائر و ظاهر هذا القول أنّها عبارة عن الاستقامة الفعليّة في أفعاله و تروكه من دون اعتبار لكون ذلك عن ملكة.

### الثالث:

أنّها عبارة عن الاستقامة الفعليّة لكن عن ملكة فلا يصدق العدل على من لم يتّفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة، و هذا المعنى أخصّ من الأوّلين، لأنّ ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب. و كذا ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة. و هذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر في رسالته إلى ولده أنّه «۲۲»: لا تصلّ إلّا خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه و ورعه و الآخر من تتّقي سيفه و سوطه «۲۳». و هو ظاهر ولده «۲۴» و ظاهر المفيد في المقنعة، حيث قال: إنّ العدل من كان معروفا بالدين و الورع و الكفّ عن محارم اللّه، (انتهى) «۲۵».

فإنّ الورع و الكفّ لا يكونان إلّا عن كيفيّة نفسانيّة، لظهور الفرق بينه و بين مجرّد الترك، فتأمّل. و هو الظاهر من محكيّ النهاية «۲۶»، حيث أنّه ذكر بمضمون «۲۷» صحيحة ابن أبي يعفور، و كذلك الوسيلة، حيث قال: العدالة تحصل بأربعة أشياء، الورع و الأمانة و الوثوق و التّقوى «۲۸»، و نحوه المحكيّ عن القاضي، حيث اعتبر فيها الستر و العفاف و اجتناب القبائح «۲۹»، فإنّ الاجتناب خصوصا مع ضمّ العفاف إليه لا يكون بمجرّد الترك. و بمعناه المحكيّ عن الجامع، حيث أخذ في تعريف العدل الكفّ و التجنّب للكبائر «۳۰».

ثمّ إنّه ربّما

### يذكر في معنى العدالة قولان آخران:

### أحدهما: الإسلام و عدم ظهور الفسق

، و هو المحكیّ عن ابن الجنید «۳۱»، و المفید فی کتاب الأشراف «۳۲»، و الشیخ فی الخلاف مدّعیا علیه الإجماع «۳۳».

### و الثانی: حسن الظاهر

### اشارة

، نسب إلی جماعة بل أكثر القدماء.

و لا ریب أنّهما لیسا قولین فی العدالة، و إنّما هما طریقان للعدالة، ذهب إلی كلّ منهما جماعة و لذا ذكر جماعة من الأصحاب- كالشهید فی الذكری «۳۴» و الدروس «۳۵»، و المحقّق الثانی فی الجعفریّة «۳۶»، و غیرهما «۳۷»- هذین القولین فی عنوان ما به تعرف العدالة، مع أنّ عبارة ابن الجنید المحكیّ عنه «أنّ كلّ المسلمین علی العدالة إلّا أن یظهر خلافها» «۳۸» لا یدلّ إلّا علی وجوب الحكم بعدالتهم. و أوضح منه كلام الشیخ فی الخلاف، حیث أنّه لم یذكر إلّا عدم وجوب البحث عن عدالة الشهود إذا عرف إسلامهم «۳۹»، ثمّ احتجّ بإجماع الفرقة و أخبارهم، و أنّ الأصل فی المسلم العدالة، و الفسق طار علیه، یحتاج إلی دلیل «۴۰». نعم: عبارة الشیخ فی المبسوط ظاهرة فی هذا المعنی، فإنّه قال: إنّ العدالة فی اللغة: أن یكون الإنسان متعادل الأحوال متساویا، و أمّا فی الشریعة: فهو من كان عدلا فی دینه عدلا فی مروّته، عدلا فی أحكامه، فالعدل فی الدین: أن یكون مسلما لا یعرف منه شیء من أسباب الفسق، و فی المروّة: أن یكون مجتنبا للأمور الّتی تسقط المروّة.. إلی آخر ما ذكر. (انتهی موضع الحاجة) «۴۱». لكنّ الظاهر أنّه أراد كفایة عدم معرفة الفسق منه فی ثبوت العدالة، لا أنّه نفسها، و لذا فسّر العدالة فی المروّة بنفس الاجتناب، لا بعدم العلم بالارتكاب.

هذا كلّه، مع أنّه لا یعقل كون عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر نفس العدالة، لأنّ ذلك یقتضی كون العدالة من الأمور الّتی یكون وجودها الواقعی عین وجودها الذهنی، و هذا لا یجامع كون ضدّه- أعنی الفسق- أمرا واقعیّا لا دخل للذهن فیه. و حینئذ فمن كان فی علم اللَّه تعالی مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد، یلزم أن یكون عادلا فی الواقع و فاسقا فی الواقع [و كذا لو فرض أنّه لا ذهن و لا ذاهن «۴۲» یلزم أن لا یتحقّق العدالة فی الواقع] «۴۳» لأنّ المفروض أنّ وجودها الواقعی عین وجودها الذهنی. و أمّا بطلان اللازم «۴۴» فغنیّ عن البیان. و كذا لو اطّلع علی أنّ شخصا كان فی الزمان السابق مع اتّصافه بحسن الظاهر لكلّ أحد مصرّا علی الكبائر یقال: كان فاسقا و لم یطّلع، و لا یقال: كان عادلا فصار فاسقا عند اطّلاعنا. فتبیّن- من جمیع ما ذكرنا- أنّ هذین القولین لا یعقل أن یراد بهما بیان العدالة الواقعیة، و لا دلیل للقائل بهما یفی بذلك، و لا دلالة فی عبارتهما المحكیة عنهما، و لا فهم ذلك من كلامهما من یعتنی به مثل الشهید و المحقّق الثانی و ابن فهد و غیرهم. ثمّ الظاهر رجوع القول الأوّل إلی الثالث، أعنی اعتبار الاجتناب مع الملكة، لاتّفاقهم

المكاسب، ج۴، ص ۳۲۷

و صراحه مستندهم كالنصوص و الفتاوی علی أنّه تزول بارتكاب الكبیرة العدالة بنفسها و یحدث الفسق الّذی هو ضدّها، و حینئذ فإمّا أن یبقی الملكة أم لا- فإن بقیت ثبت اعتبار الاجتناب الفعلی فی العدالة، فإن ارتفعت ثبت ملازمة الملكة للاجتناب الفعلی. فمراد الأوّلین من «الملكة الباعثة علی الاجتناب»: الباعثة فعلا، لا ما من شأنها أن تبعث و لو تخلّف عنها البعث لغلبة الهوی و تسویل الشیطان، و یوضّحه توصیف «الملكة» فی كلام بعضهم بل فی معقد الاتّفاق ب «المانعة عن ارتكاب الكبیرة» فإنّ المتبادر: المنع الفعلی بغیر اشكال. و أوضح منه تعریفها- الشهید فی باب الزكاة من نكت الإرشاد- :

بأنّها هیئة راسخة تبعث علی ملازمة التقوی بحیث لا یقع منها الكبیرة و لا الإصرار علی الصغیرة «۱» بناء علی أنّ الحیثیّة بیان لقوله:

«تبعث»، لا قید توضیحیّ للملازمة.

نعم: یبقی الکلام فی أنّ العدالـة هل هی الملکة الموجبة للاجتناب أو الاجتناب عن ملکة، أو کلاهما حتّی یکون عبارة عن الاسـتقامة الظاهرة فی الأفعال، و الباطنـة فی الأحوال؟ و هذا لا یترتّب علیه کثیر فائدة، إنّما المهمّ بیان مسـتند هذا القول، و عدم کون العدالة هی مجرّد الاسـتقامة الظاهریّـة و لو من دون ملکة- کما هو ظاهر من عرفت- «۲» حتّی یکون من علم منه هـذه الصـفة عادلا و إن لم یکن فیه ملکتهـا. و یـدلّ علیه- مضافا إلی الأصل «۳» و الاتّفاق المنقول المعتضـد بالشـهرة المحقّقـة، بل عدم الخلاف، بناء علی أنّه لا یبعد إرجـاع کلام الحلّی «۴» إلی المشـهور کمـا لا یخفی، و إلی مـا دلّ علی اعتبـار الوثوق بـدین إمام الجماعـة و ورعه، مع أنّ الوثوق لا یحصل بمجرّد ترکه المعاصـی فی جمیع ما مضـی من عمره، ما لم یعلم أو یظنّ فیه ملکة الترک، و اعتبار المأمونیة و العفة و الصیانة و الصـلاح و غیرهـا ممّا اعتبر فی الأخبار من الصـفات النفسانیـة فی الشاهـد، مع الإجماع علی عـدم اعتبارها زیادة علی العدالـة فیه و فی الإمام- صـحیحة ابن أبی یعفور، حیث سأل أبا عبـد اللَّه علیه السـلام و قال: «بم یعرف عدالة الرجل بین المسـلمین حتّی تقبل شـهادته لهم و علیهم؟ فقـال: أن یعرفوه بـالستر و العفاف و کفّ البطن و الفرج و الیـد و اللسان، و تعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعـد اللَّه علیها النار.. إلی آخر الحدیث» «۵» فإنّ الستر و العفاف و الکفّ قد وقع مجموعها المشـتمل علی الصفة النفسانیة معرّفا للعدالة، فلا یجوز أن یکون أخصّ منهـا، بل لا بـدّ من مساواته، و قـد یکون أعمّ إذا کان من المعرّفات الجعلیّـة، کما جعل علیه السـلام فی هـذه الصـحیحة الـدلیل علی هـذه الأمور کون الشّـخص ساترا لعیوبه. و دعوی أنّ ظاهر السؤال وقوعه عن الأمارة المعرّفـة للعدالـة بعـد معرفة مفهومها تفصـیلا، و الصـفات المـذکورة لیست أمـارة بـل- هی علی هـذا القول- عینها، فیـدور الأمر بین حمل السؤال علی وقوعه عن المعرّف المنطقی لمفهومها بعد العلم إجمالا- و هو خلاف ظاهر السؤال- ، و بین خلاف ظاهر آخر، و هو حمل الصفات المذکورة علی مجرّد ملکاتها، فتکون ملکاتها معرّفـة و طریقا للعدالـة، و حینئـذ فلا تصـح أن یراد بها إلّا نفس اجتناب الکبائر المسبّب عن ملکـة العفاف و الکفّ، و هو القول الثـانی مدفوعـة: أوّلاـ ببعـد إرادة مجرّد الملکـة من الصـفات المـذکورة، بخلاـف إرادة المعرّف المنطقی الشارح لمفهوم العدالـة، فإنّه غیر بعید، خصوصا بملاحظة أنّ طریقیة ملکة ترک المعاصـی لترکها لیست أمرا مجهولا عند العقلاء محتاجا إلی السؤال، و خصوصا بملاحظـة قوله فیما بعد: «و الدلیل علی ذلک کلّه أن یکون ساترا لعیوبه.. إلخ»، فإنّه علی ما ذکر یکون أمارة علی أمارة، فیکون ذکر الأمارة الأولی- أعنی الملکـة- خالیة عن الفائدة مسـتغنی عنها بذکر أمارتها، إذ لا حاجة غالبا إلی ذکر أمارة تذکر لها أمارة أخری، بخلاف ما لو جعل الصـفات المـذکورة عین العدالة، فإنّ المناسب بل اللازم أن یذکر لها طریق أظهر و أوضح للناظر فی أحوال الناس. و یؤیّـد ما ذکرنا أنّه لا معنی محصّل حینئذ لقوله علیه السـلام- بعد الصـفات المذکورة- : «و تعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد اللَّه علیها النار»، لأنّ الضـمیر فی «تعرف» إمّا راجع إلی العدالة بأن یکون معرّفا مسـتقلا، و إمّا راجع إلی الشخص بأن یکون من تتمّـة المعرّف الأـوّل، و إمّـا أن یکون راجعا إلی الستر و ما عطف علیه، لیکون معرّفا للمعرّف، و قوله علیه السـلام: «و الـدلیل علی ذلک.. إلخ» «۶» معرّفا ثالثا، و هو أبعـد الاحتمالات. و علی أیّ تقدیر فلا یجوز أن یکون أمارة علی العدالة، لأنّه علی هذا القول نفس العدالة. و الحاصل: أنّ الأمور الثلاثة المذکورة من قبیل المعرّف المنطقی للعدالة، لا المعرّف الشـرعی فی اصـطلاح الأصولیّین. ثمّ إنّ المراد بالستر هنا غیر المراد به فی قوله علیه السـلام فیما بعـد: «و الدلالة علی ذلک کله أن یکون ساترا لعیوبه» و إلّا لم یعقل أن یکون أحـدهما طریقـا للآـخر، بل المراد بالستر هنا ما یرادف الحیاء و العفاف، قال فی الصـحاح: رجل ستیر، أی: عفیف، و جاریـة ستیرة «۷» فکأنّ المراد بالستر- هنا- : الاستحیاء من اللَّه، و بالستر- فیما بعد- :

الاسـتحیاء من الناس، و لذا ذکر القاضی: أنّ العدالةتثبت بالستر و العفاف و اجتناب القبائح أجمع «۸». بقی الکلام فی بیان الأظهر من الاحـتمالات الثلاث المتقدّمة فی قوله علیه السـلام: «و تعرف باجتناب الکبائر.. إلخ» و أنّ الاجتناب هل هی تتمّة للمعرّف أو معرّف له، أو للمعرّف- بالفتـح- ؟ لکن الثانی فی غایة البعد سواء حمل المعرّف علی المنطقی أو علی الشـرعی. [أمّا علی الأوّل] «۹» فلعدم کون الأـمور المـذکورة أمورا عرفیـة متساویـة فی البیان لمفهوم الاجتناب، فلا یحسن جعله طریقا إلیها، أو شارحا لمفاهیمها. و الثالث أیضـا

بعید، بناء علی المعرّف المنطقی و الشرعی، لأنّه إن أرید ب «اجتناب الکبائر» الاجتناب عن ملکة، فلیس أمرا مغایرا للمعرّف الأوّل، فذکره کالتکرار، و إن أرید نفس الاجتناب، و لو لا عن ملکة، فلا معنی لجعله معرّفا منطقیّا بعد شرح مفهوم العدالة أوّلا بما یتضمّن اعتبار الملکة فی الاجتناب. و الحاصل: إنّ جعله معرّفا منطقیّا فاسد، لأنّه إمّا أن یراد من المعرّفین کلیهما معنی واحد و إمّا أن یراد من کلّ منهما معنی، و علی الأوّل یلزم التکرار، و علی الثانی یلزم تغایر الشارحین لمفهوم واحد. و کذا لا یجوز جعله معرّفا شرعیّا، لأنّ حاصله یرجع إلی جعل نفس الاجتناب طریقا إلی کونه عن ملکة، و هذا بعید لوجهین: أحدهما: أنّ معرفة الاجتناب عن جمیع الکبائر لیس بأسهل من معرفة الملکة، بل معرفة الملکة أسهل من معرفة الاجتناب، فلا یناسب جعله معرّفا لها. الثانی: أنّه جعل

المکاسب، ج۴، ص ۳۲۸

الدلیل علی ذلک کلّه أن یکون ساترا لجمیع عیوبه حتّی یحرم علی المسلمین تفتیش ما وراء ذلک من عثراته، فستر العیوب عن الناس قد جعل طریقا ظاهریّا، و من المعلوم أنّ جعل الاجتناب الواقعی طریقا مستدرک بعد جعل عدم العلم بالارتکاب طریقا، بل اللازم جعله طریقا من أوّل الأمر، لأنّ جعل الأخصّ طریقا بعد جعل الأعمّ مستدرک، و هذا کما یقال: إنّ إمارة العدالة عند الجهل بها الإیمان الواقعی، و علامة الإیمان الواقعی عند الجهل به: الإسلام، فإنّ جعل الإیمان الواقعی «۱» طریقا، مستغنی عنه، بل لازم قوله علیه السلام: «حتّی یحرم علی المسلمین تفتیش ما وراء ذلک» أنّه لا یجوز التوصّل بالأمارة الاولی و هو الاجتناب الواقعی، لأنّه یتوقّف علی الفحص عن أحواله. فثبت من جمیع ذلک أنّ أظهر الاحتمالات المتقدّمة هو کونه تتمة للمعرّف، بأن یجعل المراد بکفّ البطن و الفرج و الید و اللسان، کفّها عن المعاصی الخاصّة الّتی تتبادر عند إطلاق نسبة المعصیة إلی إحدی الجوارح. [المذکورة فإنّ المتبادر من معصیة البطن: أکل الحرام، و من معصیة الفرج: الزنا، و من معصیة الید: ظلم الناس، و من اللسان: الغیبة و الکذب، فیکون ذکره بعد ذکر الکفّ من قبیل التعمیم بعد التخصیص، و عقیب الستر و العفاف من قبیل ذکر الأفعال بعد الصفات النفسانیّة الموجبة لها. و یحتمل أیضا أن یراد بالستر: الاستحیاء المطلق، و بالعفاف: التعفّف عن مطلق المعاصی، و بالکفّ (الکف) «۲» عن مطلق الذنوب، و یکون ذکر الجوارح الأربع لکونها أغلب ما تعصی من بین الجوارح] «۳». و حینئذ فیکون قوله: «و تعرف باجتناب الکبائر» من قبیل التخصیص بعد التعمیم و التقیید بعد الإطلاق، تنبیها علی أنّ ترک مطلق المعاصی غیر معتبر فی العدالة

## . [اعتبار المروّة فی مفهوم العدالة]

ثمّ المشهور بین من تأخّر عن العلّامة: اعتبار المروّة فی مفهوم العدالة، حیث عرّفوها بأنّها هیئة راسخة تبعث علی ملازمة التقوی و المروّة، و هو الّذی یلوح من عبارة المبسوط، حیث ذکر أنّ العدالة فی اللغة: أن یکون الإنسان متعادل الأحوال متساویا، و فی الشریعة: من کان عدلا فی دینه، عدلا فی مروّته، عدلا فی أحکامه «۴» (انتهی)، بناء علی أنّ المراد بالعدالة فی الدین و المروّة و الأحکام: الاستقامة فیها. و أمّا کلام غیر الشیخ ممّن تقدّم علی العلّامة، فلا دلالة فیه، بل و لا إشعار علی ذلک. نعم: ذکره ابن الجنید فی شرائط قبول الشهادة «۵»، و کذا ابن حمزة فی موضع من الوسیلة «۶»، بل کلامه الأخیر المتقدّم فی صدر المسألة «۷»- ککلامی المفید و الحلّی المتقدّم ذکرهما «۸»- دالّ علی عدم اعتبارها. و أمّا الصدوقان فهما و إن لم یفسّرا العدالة، إلّا أنّ کلامهما المتقدّم «۹» من أنّه «لا یصلّی إلّا خلف رجلین [أحدهما من تثق بدینه و ورعه و أمانته، و الآخر من تتقی سیفه و سوطه] «۱۰» ظاهر فی عدم اعتبار المروّة فی العدالة، بناء علی أنّ اعتبار العدالة فی الإمام متّفق علیه. نعم، قد أخذ القاضی «الستر» و «العفاف» فی العدالة «۱۱» بناء علی ما سیأتی «۱۲» من أنّه لا یبعد استظهار اعتبار المروّة من هذین اللفظین. و ذکر فی الجامع أنّ العدل الّذی یقبل شهادته، هو البالغ العاقل المسلم العفیف الفعلی المجتنب عن القبائح الساتر لنفسه «۱۳» فإن جعلنا الموصول «۱۴» صفة تقییدیة کانت العفّة- الّتی عرفت إمکان استظهار المروّة منها- مأخوذة فی عدالة الشاهد دون عدالة الإمام و مستحقّ الزکاة، و إلّا کانت مأخوذة فی مطلق العدالة. و ممّن لا یعتبر المروّة فی العدالة، المحقّق فی الشرائع «۱۵» و النافع «۱۶»، و تبعه العلّامة فی الإرشاد «۱۷» و ولده فی موضع من الإیضاح «۱۸». و

عرّف الشهید- فی نکت الإرشاد- العدالة فی کلام من اعتبرها فی مستحقّ الزکاة بأنّها «هیئة تبعث علی ملازمة التقوی» «۱۹» و ظاهره أنّ العدالة تطلق فی الاصطلاح علی ما لا یؤخذ فیه المروّة. و الحاصل: أنّه لو ادّعی المتتبع أنّ المشهور بین من تقدّم علی العلّامة عدم اعتبار المروّة فی العدالة- خصوصا المعتبرة فی غیر الشاهد- لم یستبعد ذلک منه، لما عرفت من کلمات من عدا الشیخ، و أمّا الشیخ فالعدالة المذکورة فی کلامه لا ینطبق علی ما ذکره المتأخّرون، لأنّه أخذ فیه الإسلام و البلوغ و العقل، و هذا لیس معتبرا عند المتأخّرین، و إن کان العادل عندهم من أفراد البالغ العاقل المسلم، لکنّ الإسلام و الکمال لیسا جزءا للعدالة عندهم، و لذا یذکرون البلوغ و العقل و الإسلام علی حدة، فالظاهر أنّه أراد بالعدالة صفة جامعة لشرائط العامّة لقبول الشهادة، و کیف کان: فالمتّبع هو الدلیل. و ینبغی الجزم بعدم اعتبارها «۲۰» فی العدالة المعتبرة فی الإمام، و أنّ المعتبر فیه العدالة و «۲۱» الاستقامة فی الدین، لأنّ الدلیل علی اعتبار العدالة فی الإمام، إمّا الإجماعات المنقولة و إمّا الروایات: أمّا الإجماعات المنقولة «۲۲» فلا ریب فی أنّها ظاهرة فی العدالة فی الدین المقابلة للفسق الّذی هو الخروج عن طاعة اللّه، مع أنّ الخلاف فی أخذ المروّة فی العدالة یوجب حمل العدالة فی کلام مدّعی الإجماع علی العدالة فی الدین، و یؤیّده أنّه لو کان المراد العدالة المطلقة الّتی تقدّم تفسیرها من المبسوط «۲۳» لم یحتج إلی اعتبار البلوغ و العقل فی الإمام مستقلا. و دعوی: أنّ دعوی الإجماع إنّما وقعت من المتأخّرین الّذین أخذوا المروّة فی العدالة، و کلام مدّعی الإجماع یحمل علی ما اللفظ ظاهر فیه عنده. مدفوعة- بعد تسلیم ما ذکر کلیّة- بأنّ الإجماع إذا فرض دعواه علی العدالة المأخوذة فیها المروّة فهی موهونة بمصیر جلّ القدماء- کما عرفت- علی خلافه. و إن کان المستند الروایات فنقول: إنّها بین ما دلّ علی اعتبار العدالة، و الظاهر منها هی الاستقامة فی الدین، لأنّها الاستقامة المطلقة فی نظر الشارع، فإنّ التحقیق أنّ العدالة فی کلام الشارع و أهل الشرع یراد بها:

الاستقامة، لکنّ الاستقامة المطلقة فی نظر الشارع هو الاستقامة علی جادّة الشرع و عدم المیل عنها، و إن قلنا بأنّها منقولة من الأعمّ إلی الأخصّ، لکن نقول: إنّ المتبادر منها الاستقامة من جهة الدین، لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسنا أو قبیحا. و غایة ما یمکن أن یستدلّ لاعتبارها فی العدالة المستعملة فی کلام الشارع: صحیحة ابن أبی یعفور، و محل الدلالة یمکن أن یکون فقرأت منها: الأولی: قوله: «بأنّ یعرفوه بالستر» علی أن یکون المراد منه ستر العیوب الشرعیة و العرفیّة. الثانیة: قوله علیه السلام:

«و کفّ البطن و الفرج و الید و اللسان» بناء علی أنّ منافیات المروّة غالبا من شهوات الجوارح. الثالثة: قوله علیه السلام: «و الدالّ علی ذلک کلّه أن یکون ساترا لعیوبه.. إلخ». و قد تمسک بکلّ واحد من هذه الفقرات بعض ممّن «۲۴» عاصرناهم. و فی الکلّ نظر، أمّا الفقرة الأولی: فلما عرفت سابقا من أنّ المراد بالستر لیس هو الستر الفعلی، و إنّما یراد به صفة مرادفة للعفاف- کما سمعت من الصحاح «۲۵»-، کیف و قد جعل ستر العیوب بعد ذلک دلیلا علی العدالة، فیلزم اتّحاد الدلیل و المدلول، مضافا إلی أنّ المتبادر من الستر:

تعلّقه بالعیوب الشرعیّة دون العرفیة، فلا یفید حذف المتعلّق العموم. و بهذا یجاب عن الفقرة الثانیة، فإنّ الظاهر من کفّ الجوارح الأربع: کفّها عن معاصیها، لا مطلق ما تشتهیها. و أمّا الفقرة الثالثة، ففیها أوّلا: أنّ المتبادر من «العیوب» هی ما تقدّم فی الفقرة السابقة ممّا أخذ ترکها فی مفهوم العدالة، لا مطلق النقائص فی

المکاسب، ج۴، ص ۳۲۹

الکبائر و الصغائر و المکروهات المنافیة للمروّة، و إلّا لزم تخصیص الأکثر، إذ الکبائر و منافیات المروّة فی جنب غیرهما- الّذی لا یعتبر فی العدالة ترکها و لا فی طریقها سترها- کالقطرة فی جنب البحر، فلا بدّ من حمله علی المعهود المتقدّم فی الفقرات السابقة، فکأنّ الإمام علیه السلام لمّا عرّف العدالة بملکة الکفّ و التعفّف عن الکبائر جعل سترها عند المعاشرة و المخالطة طریقا إلیها. و ثانیا: أنّ غایة ما یدلّ علیه هذه الفقرة کون ستر منافیات المروّة من تتمّة طریق العدالة، لا مأخوذة فی نفسها، فیکون فیه دلالة علی أنّ عدم ستر منافیات المروّة و ظهورها عند المعاشرة و المخالطة لا یوجب الحکم ظاهرا بعدالة الرجل الّتی تقدّم معناها فی الفقرات السابقة، و

لا- يلزم من هـذا أنّـا لو اطّلعنـا على ذلـک المعنى بحيث لا- يحتـاج إلى الطريق الشـرعى و علمنـا منه صـدور منافيات المروّة لم نحكم بعـدالته، لأنّ الوصول إلى ذى الطريق يغنى عن الطريق. ففى الروايـة دلالة على التفصـيل الّذى ذكره بعض متأخّرى المتأخّرين، من أنّه لو كشف فعل منافى المروّة عن قلّة المبالاة فى الدين، بحيث لا يوثق معه بالتحرّز عن الكبائر و الإصـرار على الصـغائر كان معتبرا و إلّا فلا- و هـذا التفصـيل غير بعيـد، لكنّه فى الحقيقـة ليس تفصـيلا فى مسألـة اعتبار المروّة فى نفس العدالـة- بل قول بنفيه مطلقا- إلّا أنّه يوجب الوهن فى حسن الظاهر الّذى هو طريق إليها. ثمّ إنّ الّذى يخطر بالبال أنّه إن كان و لا بدّ من فهم اعتبار المروّة من الصـحيحة- بناء على أنّ المذكور فيه حدّ لها، لا بدّ من أن يكون مطّردا، فترک التعرّض لاعتبار ما يعتبر مخلّ بطردها- فالأنسب أن يقال: إنّ ذلک إنّمـا يسـتفاد من لفظى «الستر» و «العفـاف» الراجعين إلى معنى واحـد، كمـا عرفت من قول الصـحاح: «رجل.. إلـخ» «۱» فيكون المراد بـالستر ما عـدّ- فى الحـديث المشـهور المـذكور فى أصول الكافى فى باب جنود العقل و الجهل- مقابلا للتبرّج «۲» المفسّر فى كلام بعض محقّقى شـرّاح أصول الكافى بالتظاهر بما يقبح و يسـتهجن فى الشـرع أو العرف «۳». و لا ريب أنّ منافيات المروّة ممّا يسـتهجن فى العرف، فهى منافيـة للستر و العفاف بذلک المعنى. و قد ذكر بعضـهم فى عدالة القوّة الشـهويّة- المسـمّاة بالعفّة- أنّ ما يحصل من عـدم تعـديلها: عـدم المروّة. و ظاهره أنّ المروّة لازمـة للعفاف. ثمّ إنّ المروّة- على القول باعتبارها فى العدالـة- مثل التقوى المراد بها عنـدهم: اجتناب الكبائر و الإصـرار على الصـغائر، ففعل منافيها يوجب زوال العدالـة بمجرّده من غير حاجـة إلى تكراره «۴» كارتكاب الكبيرة لأنّه لازم تفسيرهم للعدالة بالملكة المانعة عن «۵» مجانبة «۶» الكبائر و منافيات المروّة و الباعثة على ملازمة التقوى و المروّة، و قد عرفت أنّ المراد بالبعث أو المنع:

الفعلى، لا الشأنى. نعم: ربّما يكون بعض الأفعال لا ينافى المروّة بمجرّده، و لذا قيّدوا منافيات «۷» الأكل فى الأسواق بصورة غلبة وقوع ذلک منه، و أنّه لا يقدح وقوعه نادرا، أو للضـرورة، أو من السوقى، فمعناه- بقرينة عطف الضرورة و السوقى أنّه لا ينافى المروّة، لا أنّه مـع منافـاته المروّة لا- يـوجب زوال العدالـة بمجرّده. نعم: فرق بين التقـوى و المروّة، و هـو أنّ مخالفـة التقوى يوجب الفسق، بخلاف مخالفـة المروّة، فإنّها توجب زوال العدالة دون الفسق، ففاقد المروّة إذا كانت فيه ملكة اجتناب الكبائر، واسطة بين العادل و الفاسق. و من جميع ما ذكرنا يظهر ما فى كلام بعض سادة مشايخنا «۸»، حيث إنّه بعد ما أثبت اعتبار المروة بالفقرة الثالثة المتقدمة من الصحيحة قال: بقى الكلام فى أنّ منافيات المروّة هل توجب الفسق بمجرّدها كالكبائر؟ أو بشـرط الإصـرار أو الإكثار كالصـغائر؟ أو تفصيل بين مثل تقبيل الزوجة فى المحاضـر و بين مثل الأكل فى الأسواق؟ و هذا هو المختار. ثمّ استشهد بكلام جماعة ممّن قيّد الأكل فى السوق بالغلبة أو الدوام.

و يمكن تأويل أوّل كلامه بأنّ المراد من الفسق: مجرّد عـدم العدالـة، دون الفسق المتكرّر فى كلام الشارع و المتشـرّعة، لكنّه بعيـد. و أبعـد منه: توجيه كلامه فيما ذكره من الوجوه الثلاثـة فى زوال العدالة بمنافيات المروّة، بأنّ المراد ما ينافيها بحسب الأعمّ من المرّة «۹» و الإكثار، و معناه أنّ ما ينافى المروّة بجنسه هل يزيل العدالـة بمجرّده أو بشـرط الإكثار؟ و هو كما ترى!. ثمّ إنّه قد تلخّص ممّا ذكرنا من أوّل المسألة إلى هنا أنّ الأقوى- الّذى عليه معظم القدماء و المتأخّرين- : هو كون العدالة عبارة عن صـفة نفسانيّة توجب التقوى و المروّة أو التقوى فقـط- على ما قوّيناه. و عرفت «۱۰» أيضا أنّ القول بأنّها عبارة عن «الإسـلام و عـدم ظهور الفسق» غير ظاهر من كلام أحـد من علمائنـا و ان كـان ربّما نسب إلى بعضـهم «۱۱»، كمـا عرفت، و عرفت مـا فيه «۱۲». و كـذلک القول بأنّها عبارة عن «حسن الظـاهر» غير مصـرّح به فى كلاـم أحـد من علمائنـا، و إن نسبه بعض متـأخّرى المتأخّرين إلى كثير، بل إلى الكلّ «۱۳». و كيف كـان: فالمتّبع هو الدليل و إن لم يذهب اليه إلّا قليل، و قد عرفت الأدلّة.

## [ما أورد على القول بالملكة]

### اشارة

بقی الکلام فيما أورد علی القول بالملکة و هی وجوه:

**منها:**

ما ذکره المولی الأعظم وحيد عصره فی شرح المفاتيح- علی ما حکاه عنه بعض الأجلّة «۱۴»- من أنّ حصول الملکة بالنسبة إلی کلّ المعاصی بمعنی صعوبة الصدور لا استحالته، فربّما يکون نادرا بالنسبة إلی نادر من الناس- إن فرض تحقّقه- و يعلم أنّ العدالة ممّا تعمّ به البلوی و تکثر إليه الحاجات فی العبادات و المعاملات و الإيقاعات، فلو کان الأمر کما يقولون لزم الحرج و اختلّ النظام، مع أنّ القطع حاصل بأنّه فی زمان الرسول صلّی اللّه عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام ما کان الأمر علی هذا النهج، بل من تتبع الأخبار الکثيرة يحصل القطع بأنّ الأمر لم يکن کما ذکروه فی الشاهد، و لا فی إمام الجماعة. و يؤيّده ما ورد «۱۵» فی أنّ إمام الصلاة إذا أحدث، أو حدث له مانع آخر، أخذ بيد آخر و أقامه مقامه (انتهی). و قال السيّد الصدر فی شرح الوافية- بعد ما حکی عن المتأخّرين أنّ العدالة «هی الملکة الباعثة علی التقوی و المروّة»- ما لفظه: أمّا کون هذه الملکة عدالة فلا ريب فيه، لأنّ الوسط بين البلادة و الجربزة تسمّی: حکمة، و بين إفراط الشهوة و تفريطها هی: العفّة، و بين الظلم و الانظلام هی: الشجاعة، فإذا اعتدلت هذه القوی حصلت کيفيّة وحدانيّة شبيهة بالمزاج، کأنّها تحصل من الفعل و الانفعال بين طرفی هذه القوی، و انکسار سورة کلّ واحدة منها، و بعد

المکاسب، ج۴، ص ۳۳۰

حصولها يلزمها التقوی و المروّة. و أمّا اشتراط تحقّق هذا [المبنی بهذا] «۱» المعنی، حيث اعتبر الشارع العدالة، فلم أطّلع علی دليل ظنّی لهم، فضلا عن القطعیّ، و صحيحة ابن أبی يعفور «۲» عليهم لا- لهم- کما قيل- ، نعم: لا يحصل لنا الاطمئنان التامّ فی اجتناب الذنب فی الواقع إلّا فيمن يعلم أو يظنّ حصول تلک الملکة فيه، و هذا يقرّب اعتبارها، و لکن يبعّده أنّ هذه الصفة الحميدة تکون فی الأوحدیّ الّذی لا يسمح «۳» الدهر بمثله إلّا نادرا، لأنّ التعديل المذکور يحتاج إلی مجاهدات شاقّة مع تأييد ربّانی، و الاحتياج إلی العدالة عامّ لازم فی کلّ طائفة من کلّ فرقة من سکّان البرّ و البحر حفظا لنظام الشرع.

ثمّ قال: لا يقال إنّ الشارع و إن اعتبر الملکة، و لکنّه جعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحاکم أو المأموم علی فعل الکبيرة و الإصرار علی الصغيرة علامة لها، و هذا يحصل فی أکثر الناس. لأنّا نقول: إن اعتبر القائل بالملکة فيما يعرف به العدالة هذا الّذی قلت، فلا ثمرة للنزاع فی أنّ العدالة ما ذا؟ (انتهی موضوع الحاجة) «۴». و الجواب عن ذلک کلّه: أنّا لا نعنی بقولنا: «العدالة هيئة راسخة» أو «ملکة» أو «هيئة نفسانيّة» إلّا الصفة النفسانية الحاصلة من خشية اللّه بحيث يردعه عن المعصية. توضيح ذلک: أنّ ترک المعاصی قد يکون لعدم الابتلاء بها، و قد يکون مع الابتلاء بالمعصية للدواعی النفسانيّة لا لخوف اللّه، و قد يکون لحالة خوف حاصلة فيه علی سبيل الاتّفاق تمنعه عن الإقدام علی المعصية، حتّی أنّه إذا ترک فی زمان طويل معاصی کثيرة ابتلی بها، کان الترک فی کلّ مرّة مستندا إلی حالة اتّفقت له فی ذلک الزمان، و قد يکون ترک المعاصی لحالة واحدة مستمرّة فی الزمان الّذی يبتلی فيه بالمعاصی. و هذا الرابع هو المقصود من «الصفة النفسانيّة» أو «الصفة الراسخة» فی مقابل «الغير الراسخة»- الموجودة فی الثالث. قال العلّامة فی نهاية الأصول «۵»- علی ما حکی عنه- فی بيان طرق معرفة العدالة: الأوّل: الاختبار بالصحبة المتأکّدة و الملازمة، بحيث يظهر له أحواله و يطّلع علی سريرة أمره بتکرار المعاشرة، حتّی يظهر له من القرائن ما يستدلّ به علی خوف فی قلبه مانع عن الکذب و الإقدام علی المعصية (انتهی). ثمّ إنّ العبرة بکون تلک الحالة باعثة هو الحال المتعارف للإنسان، دون حالة کماله، فقد تعرض للشخص حالة کأنّه لا يملک من نفسه مخالفة الشهوة أو الغضب، لقوّة قهر القوّة الشهويّة أو الغضبيّة و غلبتهما، و عليه يحمل ما حکی عن المقدّس الأردبيلی «۶»: من أنّه سئل عن نفسه إذا ابتليت بامرأة مع استجماع جميع ماله دخل فی رغبة النفس إلی الزنا؟ فلم يجب قدّس سرّه بعدم الفعل، بل قال: «أسأل اللّه أن لا يبتلينی بذلک» فإنّ عدم الوثوق بالنفس فی مثل هذه الفروض الخارجة عن المتعارف لا يوجب عدم الملکة فيه،

إذ مراتب الملكة فى القوّة و الضعف متفاوتة، يتلو آخرها: العصمة، و المعتبر فى العدالة أدنى المراتب، و هى الحالة الّتى يجد الإنسان بها مدافعة الهوى فى أوّل الأمر و إن صارت مغلوبة بعد ذلك، و من هنا تصدر الكبيرة عن ذى الملكة كثيرا. و كيف كان: فالحالة المذكورة غير عزيزة فى الناس [و] ليس فى الندرة على ما ذكره الوحيد البهبهانى «۷» بحيث يلزم من اشتراطه و إلغاء ما عداه، اختلال النظام. و كيف يخفى على هؤلاء ذلك حتّى يعتبروا فى العدالة شيئا، يلزم منه- بحكم الوجدان- ما هو بديهىّ البطلان؟ إذ المفروض أنّه لاخفاء فى الملازمة و لا- فى بطلان اللازم- و هو الاختلال- بل الإنصاف أنّ الاقتصار على ما دون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق اللّه و حقوق الناس و كيف يحصل الوثوق فى الإقدام على ما أناطه الشارع بالعدالة لمن لا يظنّ فيه ملكة ترك الكذب و الخيانة، فيمضى قوله فى دين الخلق و دنياهم من الأنفس و الأموال و الأعراض، و يمضى فعله على الأيتام و الغيّب «۸» و الفقراء و السادة «۹». قال بعض السادة: أنّ الشريعة المنيعة الّتى منعت من إجراء الحدّ على من أقرّ على نفسه بالزنا مرّة بل ثلاثا كيف يحكم بقتل النفوس و اهراقهم «۱۰» و قطع أياديهم و حبسهم و أخذ أموالهم، و أرواحهم بمجرّد شهادة من يجهل حاله من دون اختبار.

و أمّا ما ذكره السيّد الصدر «۱۱»:- من كون الملكة عبارة عن تعديل القوى الثلاث: قوّة الإدراك، و قوّة الغضب، و قوّة الشهوة، و أنّ العدالة تتوقّف على الحكمة و العفّة و الشجاعة- فلا- أظنّ أنّ الفقهاء يلتزمون ذلك فى العدالة، كيف، و ظاهر تعريفهم لها بالحالة النفسانية ينطبق على الحالة الّتى ذكرناها و هى الموجودة فى كثير من الناس. و دعوى: أنّ إدخالهم المروّة فى مدخول «۱۲» الملكة و جعلهم العدالة هى الملكة الجامعة بين البعث على التقوى و البعث على المروّة ظاهر فى اعتبار أزيد من الحالة النفسانيّة المذكورة الّتى ذكرنا أنّها تنشأ من خشية اللّه تعالى، فإنّ هذه الحالة لا تبعث إلّا على مجانبة الكبائر و الإصرار على الصغائر، و لا تبعث على مراعاة المروّة مدفوعة: أوّلا: بما عرفت «۱۳» من أنّ الأقوى خروج المروّة عن مفهوم العدالة. و ثانيا: أنّ اعتبار الملكة الجامعة بين البعث على التقوى و المروّة غير ما ذكره السيّد أيضا، لأنّ المراد منها: الاستحياء و التعفّف فيما بينه و بين اللّه و بين الناس، و هذا أيضا كثير الوجود فى الناس، بل الاستحياء عن الخلق موجود فى أكثر الخلق، فكما أنّ علماء الأخلاق عبّروا عن تعديل القوى الثلاث بالعدالة فكذلك الفقهاء عبّروا عن الاستحياء عن الخالق و المخلوق بالعدالة، لأنّها استقامة على جادّتى الشرع و العرف، و خلافه خروج عن إحدى الجادّتين. هذا مع أنّ جعل حسن الظاهر، بل مطلق الظنّ طريقا إلى هذه الصفة، أوجب تسهيل الأمر فى الغاية حتّى كاد لا يرى ثمرة لجعل العدالة هى الملكة، كما تقدّم من السيّد الصدر «۱۴»، فكيف يتفاوت الأمر فى اختلال النظام و استقامته بين جعلها «حسن الظاهر» و بين جعلها «الملكة» و جعل حسن الظاهر طريقا إليها؟.

### و منها

«۱۵»: أنّ الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من معصية أو خلاف مروّة و رجوعها بمجرّد التوبة، ينافى كون العدالة هى الملكة. و ما يقال فى الجواب: من أنّ الملكة لا تزول بمخالفة مقتضاها فى بعض الأحيان، إلّا أنّ الشارع جعل الأثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها بالإجماع، و جعل التوبة رافعة لهذا المزيل، فالأمر تعبّدى. ففيه: أنّه مخالف لتصريحهم بالزوال و العود.

المكاسب، ج۴، ص ۳۳۱

و الجواب: ما تقدّم من أنّ العدالة ليست عندهم هى الملكة المقتضية للتقوى و المروّة، المجامعة لما يمنع عن مقتضاها، لأنّ قولهم: «ملكة تبعث» أو «تمنع» يراد بها البعث و المنع الفعلى. و يدلّ عليه ما مرّ عن نكت الإرشاد «۱» على أظهر احتماليه، فالملكة إذا لم يكن معها المنع الفعلى ليست عدالة. و لو أبيت إلّا عن ظهور عبائرهم فى كون العدالة هى الملكة المقتضية لا بقيد الخلوّ عن المعارض و المانع، فيكفى فى إرادة الملكة المقتضية الخالية عن المانع تصريح نفس أرباب الملكة- كغيرهم- بأنّ نفس العدالة تزول بمواقعة الكبائر، و لذا ذكرنا أنّه لا قائل بكون العدالة مجرّد الملكة من غير اعتبار للمنع الفعلى. و أمّا التوبة فهى إنّما ترفع حكم المعصية و تجعلها كغير الواقع فى الحكم، فزوال العدالة بالكبيرة حقيقى، و عودها بالتوبة تعبّدى، بل سيجىء «۲» أنّ الندم على المعصية عقيب

صـدورها، يعيـد الحالـة السابقـة و هى الملكـة المتّصـفة بالمنع، إذ لا فرق حقيقـة بين من تمنعه ملكته عن ارتكاب المعصـية و بين من توجب عليه تلك الملكة الندم على ما مضى منه، فحالة الندم بعينها هى الحالة المانعة فعلا، لأنّ الشخص حين الندم على المعصية، من حيث إنّها معصية- كما هو معنى التوبة- يمتنع صدور المعصية منه، فالشخص النادم متّصف بالملكة المانعة فعلا، بخلاف من لم يندم، فتأمّل.

**و منها:**

أنّ مـا اشـتهر بينهم أنّ تقـديم الجارح على المعـدّل- عنـد التعارض- لا يتأتّى إلّا على القول بأنّ العدالـة هى «حسن الظاهر» و أمّا على القول بـأنّه «الملكـة» فلا يتّجه، لأنّ المعـدّل إنّما ينطق عن علم حصل له بعـد طول المعاشـرة و الاختبار، أو بعـد الجهـد فى تتبع الآثار، فيبعد صدور الخطأ منه، و يرشد إلى ذلك تعليلهم تقديم الجرح بأنّا إذا أخذنا بقول الجارح فقد صدّقناه و صدّقنا المعدّل، لأنّه لا مانع من وقوع ما يوجب الجرح و التعديل بأنّ يكون كلّ منهما اطّلع على ما يوجب أحدهما: و أنت خبير بأنّ المعدّل- على القول بالملكة- إنّما يخبر عن علم بالملكـة و ما هو عليه فى نفس الأمر و الواقع، ففى تقديم الجرح حينئذ و تصديقهما معا جمع بين النقيضـين، فتأمّل. و الجواب أنّ عـدم الكبيرة مأخوذ فى العدالـة إجماعا على ما تقدّم «۳» إمّا لكونه قيـدا للملكـة على ما اخترناه، و إمّا لأخذه فى العدالة بـدليل الإجماع و النصّ، كيف! و لو لم يكن مأخوذة لم يكن الجارح معارضا له أصـلا. و كيف كان: فاعتماد المعـدّل على هـذا الأمر العـدمى المأخوذ فى تحقّق العدالـة ليس إلّا على أصالة العدم، أو أصالة الصـحّة، أو قيام الإجماع على أنّ العلم بالملكة المجرّدة طريق ظاهرىّ للحكم بتحقّق ذلك الأمر العـدمى. و الحاصل: أنّ الإجماع منعقد- بل النصّ «۴»- على أنّه يكفى فى الشهادة على العدالة بعد العلم بالملكـة أو حسن الظـاهر- على الخلاـف فى معناهـا- عـدم العلم بصـدور الكبيرة عنه، و لا يعتبر علمه أو ظنّه بأنّه لم يصـدر عنه كبيرة إلى زمان أداء الشـهادة. و على هذا فأحد جزأى الشـهادة- و هو تحقّق ذلك الأمر العدمى- ثابت بالطريق الظاهرى، و هو مستند شهادته، و من المعلوم أنّ شـهادة الجارح حاكمـة على هـذا الطريق الظاهرى، فإنّ تعارضـهما إنّما هو باعتبار تحقّق هذا الأمر العدمى و عـدم تحقّقه، و إلّا فلعلّ الجارح أيضا لا ينكر الملكـة، بل يعترف بها فى متن الشـهادة. فالمقام على ما اخترناه- من أخـذ الاجتناب عن الكبيرة قيدا للملكة- نظير شـهادة إحدى البيّنتين على أنّه ملكه قد اشتراه من المدّعى، تعويلا على أصالة صـحّة الشـراء، و شـهادة البيّنة الأـخرى أنّه ملـك للآـخر مسـتندا الى فسـاد ذلـك الشـراء لوجود مـانع من موانع الصـحّة. و على القول بكونه مزيلاـ للعدالـة بالـدليل الخارجى يكون نظير شـهادة إحـداهما بملكه لأحدهما، و شـهادة الأخرى بانتقاله عنه إلى الآخر. و كيف كان: فالمعدّل يقول: «إنّه ذو ملكـة لم أطّلع على صـدور كبيرة منه» و الجارح يقول: «قـد اطّلعت على صدور المعصـية الفلانية [منه] «۵»» فشهادة المعدّل مركّبة من أمر وجودىّ و عـدمى، و شـهادة الجارح «۶» يـدلّ على انتفـاء ذلـك الأمر العـدمى، فالتعارض إنّما هو فى الجزء الأخير، و من المعلوم كونهما من قبيل النافى و المثبت. نعم: لو اعتبرنا فى التعـديل الظنّ بعـدم صـدور الكبيرة، كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع، فلا بـدّ إمّا من ترجيـح الجارح لاسـتناده إلى القطع الحسّى بخلاف المعـدّل فإنّه مسـتند إلى الظنّ الحدسـىّ، و إمّا من التوقّف عن الحكم بالعدالـة و الفسق و الرجوع إلى الأصـل. كما أنّه لو اعتبر فى التعـديل العلم أو الظنّ بكون الشـخص بحيث لو فرض صـدور كبيرة عنه بادر إلى التوبـة- البتّة- ، كان المناسب تقديم المعدّل لأنّ غاية الجرح صدور المعصـية لكن المعدّل يظنّ أو يعلم بصدور التوبة عقيب المعصية على فرض صدورها، فكأنّ الجارح مستند فى تفسيقه إلى صدور الكبيرة و عدم العلم بالمزيل و هى التوبة، و المعدّل و إن لم يشهد بعدم صدور المعصية إلّا أنّه يشهد بالتوبة على فرض صدور المعصية.

**و منها:**

ما ذكره فى مفتاح الكرامة: من إطباق الأصحاب- إلّا السيّد و الإسكافى- على صحّة صلاة من صلّى خلف من تبيّن كفره أو فسقه «۷»،

و به نطقت الأخبار «۸». أقول: لم أفهم وجه منافاة هـذا الحكم لكون العدالة هى «الملكة» دون «حسن الظاهر». و لم لا يجوز أن يكون العدالة كالإسـلام أمرا واقعيّا يستدلّ عليه بالآثار الظاهرة و يعتمد فيه عليها، فإذا تبيّن الخطأ بعد ترتيب الأثر يحكم الشارع بمضيّ تلك الآثار و عدم انتقاضها؟. فإن قلت: مقتضى ظهور الأدلّة فى كون العدالة شرطا واقعيّا بانضمام ما دلّ على صحّة الصلاة مع ثبوت الفسق، أن يكون العدالـة أمرا ظاهريّا غير قابل لانكشاف الخلاف لا الملكة الواقعيّة، و إلّا وجب إمّا صـرف أدلّة اشتراط تحقّقها فى الواقع عن ظاهرها و جعلها من الشـروط العلميـة، و إمّا إبقاؤها على ظاهرها من كونها شـرطا واقعيا، و صـرف أدلّة كون العدالة الواقعية شـرطا فى صحّة الصـلاة الخالية عن الفاتحة و غيرها- من خواصّ المنفرد- إلى كونها شـرطا علميّا، و كلاهما مخالفان للأصل. قلت: أوّلا: إنّه قد تقدّم «۹» أنّه لاـ يمكن أن يكون العدالـة أمرا ظاهريّـا- مثـل حسن الظـاهر و نحوه- مع كون الفسق أمرا واقعيّا، و إلّا خرجا عن التضادّ، لاجتماعهمـا حينئـذ فى من حسن ظـاهره و فرض فاسـقا فى الواقع، مع أنّ تضادّهمـا من بـديهيّات العرف، فإنّهم لا يحكمون بحـدوث الفسق من حين الاطّلاع على قبـح الإمام، بل يقولون: «إنّه تبيّن فسـقه» و لـذا عبّروا فى المسألة المتقدّمة بقولهم: إذا تبيّن فسق الإمام. و ثانيا: أنّه لو سلّمنا

المكاسب، ج۴، ص ۳۳۲

إمكـان تعقّله من كون نفس العدالـة الواقعيّـة حسن الظـاهر و إن فرض فسـقه واقعا، لكن نقول: إنّ الحكم بالصـحّة لا يـدلّ على عـدم كونها هى الملكـة و لو بضـميمة ظهور أدلّة اشتراطها فى كونها شـرطا واقعيّا، لأنّ الدليل على اشتراط العدالة إمّا الإجماع و إمّا الأخبار المتقدّمـة: أمّا الإجماع: فهو إنّما حصل بانضـمام فتوى القائلين بالملكة، و معلوم أنّهم يجعلونها شـرطا علميّا، نعم: أرباب حسن الظاهر، يجعلونه شرطا واقعيّا. هذا كلّه مع أنّ معقد إجماع المعتبر هو اعتبار ظهور العدالة لا اعتبار نفسها، قال: «ظهور العدالة معتبر عند علمائنا» «۱» و ظاهره كونه شرطا علميّا عند الكلّ، و هذا الكلام من المحقّق يدلّ أنّ العدالة عنده أمر واقعيّ، قد يظهر و قد لا يظهر، و لا ينطبق إلّا على «الملكة» و حينئذ فيصير عنده و عند غيره شرطا واقعيّا. و أمّا الأخبار: فما دلّ منها [على اعتبار الوثوق بالدين، فدلالته على كون العدالة شرطا علميّا واضحة، و الدالّ منها] «۲»

على اعتبار مفهوم العدالة ظاهر فى صورة العلم، إذ ليس فيها إلّا أنّه إذا كان الإمام عادلا فافعل «۳» كذا، فلا حظ و تأمّل. [مع أنّ صحة صلاة المأموم ليست اجماعيّة، فقد خالف السيّد المرتضى فى المسألة بناء على أنّ العدالة شرط واقعيّ تبيّن انتفاؤها «۴» و احتجّ القائل بالصحّة، بأنّها صلاة مشروعة فى ظاهر الحكم، فهى مجزية] «۵». ثمّ إنّك قد عرفت غير مرّة أنّ القول بأنّ العدالة «نفس ظهور الإسلام و عـدم ظهور الفسق» مع كونه غير معقول- كمـا عرفت- ، غير مصـرّح فى كلاـم أحـد، بـل و لاـ ظـاهر و لا مومئ إليه. نعم، يظهر من المحكى عن بعض كلمات جماعة: الاكتفاء فى ثبوتها بالإسلام، و عدم ظهور الفسق.

**و كذلک كون العدالة «نفس حسن الظاهر» غير معقول،**

لما عرفت من بداهة مضادّتها مع الفسق المجامع لحسن الظاهر، و الشيء يمتنع أن يفسّر بما يجامع ضدّه، و مع ذلک فهو غير مصرّح به فى كلام أحد من المتقدّمين و ان دارت حكايته عنهم فى ألسنة بعض المتأخّرين «۶». و حيث إنّه حكى هذا القول عن خصوص بعض القـدماء بأسـمائهم، فلا بأس أن نشـير إلى عـدم مطابقـة هذه الحكاية للواقع بالنسـبة إلى من وصل إلينا كلماتهم. فممّن حكى عنه هذا القول: المفيـد- فى المقنعـة- ، حيث ذكر أنّ العـدل «من كـان معروفـا بالـدين و الورع عن محارم اللّه» «۷». و لاـ يخفى أنّ ظاهر هـذا الكلام و إن كان تفسير العـدل الواقعى بمن عرف بالـدين و الورع، لا من اتّصف بهما فى نفس الأمر، لكن لا يخفى أنّ تحقّق الـدين فى نفس الـأمر معتبر فى العدالـة اتّفاقـا حتّى ممّن قال بأنّ العدالـة هى «الإسـلام مع عـدم ظهور الفسق» و الكلام إنّما هو فى الورع عن المحـارم و أنّه معتبر فى الواقع أو فى الظـاهر، أى: فيمـا يظهر للنـاس فى أحواله، فلاـ بـدّ من أن يراد من العبارة: تفسير العـدل المعلوم عـدالته، لأنّه الّذى يترتّب عليه الأحكام، دون العدل النفس الأمرى مع قطع النظر عن كونه معلوما، فكأنّه قال: «العدل المعروف عدالته

من كان معروفا بالـدين و الورع» فالعدل الواقعى من له دين و ورع فى الواقع، و العدل المعروف بهذه الصـفة من كان معروفا بالدين و الورع. نعم: لو التزم أحـد أنّ الإسـلام الواقعىّ أيضا غير معتبر فى العدالـة الواقعيّـة، كان العدالـة عنـده: حسن الظاهر من حيث الدين و الورع، لكنّ الظاهر من حكايـة هذا القول هو إلغاء الواقع و نفس الأمر بالنسـبة إلى الورع لا الدين. و ممّن حكى عنه هذا القول الشـيخ فى النّهاية «٨»، حيث ذكر «أنّ العـدل الّـذى يقبـل شـهادته: من كـان ظـاهره ظـاهر الإيمان، ثمّ يعرف بالستر و العفاف». فظاهره إرادة معلوم العدالـة، كما لا يخفى. و ممّا ذكر يعلم حال حكاية هذا القول عن القاضـى «٩» حيث اعتبر فى العدالـة «الستر و العفاف» و حال حكـايته عن التقىّ «١٠» حيث اعتبر فيهـا «اجتنـاب القبائـح» الّـذى هو أمر واقعىّ، و حال عبارة الجامع «١١» حيث اعتبر فيهـا «التعفّف و اجتناب القبائح» و لا يحضـرنى كلام غيرهم. و بالجملة: فالقول المذكور بظاهره غير ظاهر من كلام أحد من القدماء، و سيأتى غاية ما يمكن أن يوجّه به هذا القول «١٢».

هـذا كلّه، مضافا إلى أنّ مجرّد وجود القائل لا يثبت القول، بل لا بـدّ له من الـدليل، و لم نجد فى الأدلّة ما يدلّ على كون العدالة الّتى هى ضـدّ الفسق «مجرّد حسن الظـاهر» و إن اسـتدلّ له بعض متـأخّرى المتأخّرين «١٣» بأخبـار، هى بين ظاهر فى اشتراط قبول الشـهادة بالصّـفة الواقعيّـة الّتى لا دخل لظهورها فى تحقّقها و إن كان لظهورها دخل فى ترتيب أحكامها- كما هو شأن كلّ صـفة باطنيّة واقعيّة من الشـجاعة و الكرم، بل العصـمة و النبوّة و نحوهما- مثل قوله عليه السلام: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفا صائنا» «١۴». و: «لا بـأس بشـهادة المكارى و الجمّال و الملّاح إذا كانوا صـلحاء» «١۵». و ما ورد فى تفسير العسـكرى عليه السلام «١۶» من أنّه: «إذا كـان الرجل «١٧» صالحا عفيفا، مميّزا، محصّـلا، مجانبا للمعصية و الهوى، و الميل و المخائل «١٨»، فذلك «١٩» الرجل الفاضل». و صحيحة ابن أبى يعفور الّتى قد عرفت دلالتها «٢٠». و بين ظاهر فى أنّ حسن الظاهر يوجب الحكم على الشـخص بالعدالة و قبول الشهادة، فهو طريق إليهـا لأنفسـها، مثـل قوله عليه السـلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، و حـدّثهم فلم يكـذبهم، و وعـدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن حرمت غيبته و كملت مروّته و ظهرت عـدالته و وجبت أخوّته» «٢١». و قوله: «من صـلّى الخمس فى الجماعة، فظنّوا به كلّ خير» «٢٢». و ما ورد فى قبول شـهادة القابلة فى اسـتهلال الصبىّ- إذا سـئل عنها فعدّلت «٢٣». و مـا ورد: «أنّ الشاهـد إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شـهادته و لا يسأل عن باطنه» «٢۴». و فى قبول شـهادة المسلم «إذا كان يعرف منه خير» «٢۵». و أنّه «لاـ تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه و أمانته» «٢۶». و غير ذلك ممّا دلّ على ترتّب أثر العدالـة على حسن الظاهر. و هـذا شـىء لا ينكره أهل الملكـة، فإنّهم يجعلونه طريقـا، كما هو ظاهر قوله عليه السـلام فى صـحيحة ابن أبى يعفور- بعـد تفسـير العدالـة بما هو ظاهر فى اعتبار الصـفة النفسانيّـة- : «و الدلالـة على ذلك كلّه أن يكون ساترا لعيوبه» «٢٧». و من هـذه الصـحيحة و نحوها- مثل قوله: «ظهرت عدالته»- يظهر اندفاع ما يقال: من أنّ ظاهر اشتراط قبول الشـهادة بحسن الظاهر- كما دلّت عليه تلك الأخبار بضـميمة ما دلّ على اشتراطه بالعدالة- هو اتّحاد العدالة و حسن الظاهر، للإجماع على عدم كونهما شرطين متغايرين، فكون حسن الظاهر طريقا إلى العدالة خلاف ظاهر الاتّحاد، كما إذا ورد أنّه «يشترط فى الشاهد العدالة» و ورد أيضا «يشترط فيه حسن الظاهر» فحينئذ يجعل العدالة عبارة عن الاستقامة الظاهريّة

المكاسب، ج۴، ص ٣٣٣

عليها الإنسان فى ظاهر حاله. فإن قلت: إن أراد أهل الملكـة من كون حسن الظاهر طريقا، كونه طريقا يعتبر فيها إفادة الظنّ بالملكـة أو عدم الظنّ بعدمها، فهو مخالف لظاهر الأخبار المتقدّمة بل صـريح بعضـها، مثل قوله: «إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شـهادته و لا يسأل عن باطنه» «١» فإنّه فى قوّة قوله:

«و لا يلتفت إلى باطنه» نظير قوله عليه السـلام- فى لحوم أسواق المسـلمين- : «كلّ و لا تسأل» «٢» و مثـل قوله: «فظنّوا به كلّ خير» «٣» حيث إنّ الأـمر بـالظنّ- مع أنّه غير مقـدور- راجع إلى ترتيب آثـار الظنّ و إن لم يحصل هو. و قوله عليه السـلام: «ظهرت عـدالته» «۴» الظاهر فى وجوب التعبّد بعدالة ذلك الشـخص. و قوله عليه السـلام: «من لم تره بعينك يرتكب معصـية [و لم يشهد عليه شاهدان] «۵» فهو من أهل العدالـة و الستر» «۶» و غير ذلك. و إن أرادوا أنّه طريق تعبّـدى بمعنى أنّه يحكم بجميع أحكام العدالـة عند الاطّلاع على

حسن الظاهر، فيكون حسن الظاهر عدلا شرعا- كما أنّ مستصحب العدالة عدل شرعا- انتفت الثمرة بين القولين، بل التحقيق أنّه لا تغاير بينهما، بناء على أن يراد من جعل العدالة «حسن الظاهر» كون حسن الظاهر عدالة شرعا، كما أنّ الحالة المسبوقة بالعدالة المشكوك فى زوالها عدالة شرعا، فقولهم: «العدل من كان معروفا بكذا» نظير قولهم: «المسلم من أظهر الشهادتين» فالمراد بالعدالة المفسّرة عندهم بحسن الظاهر هى العدالة الظاهريّة، لأنّها هى الّتى يترتّب عليها الآثار دون الواقعيّة مع قطع النظر عن تعلّق العلم بها، لأنّها لا- تفيد شيئا، بل يعامل معها معاملة عدمها. و الحاصل: أنّ أرباب القول بحسن الظاهر لا ينكرون كون العدالة هى الاستقامة الواقعيّة المسبّبة عن الملكة، أو مجرّد الاستقامة على طريق الحقّ من فعل الواجبات و ترك المحرّمات و لو من دون الملكة- على الاختلاف المتقدّم، المستفاد من كلمات الأصحاب- إلّا أنّهم جعلوا استقامة الظاهر طريقا تعبّديا إلى ذلك المعنى الواقعىّ بحيث كأنّها صارت موضوعا مستقلّا لا يلاحظ فيها الطريقيّة، و لا يلتفت إلى ذى الطريق، فيستحق إطلاق اسم ذى الطريق عليه، كما يظهر «۷» [من ملاحظة إطلاق] «۸» أسامى جميع الموضوعات الواقعيّة- كالملكية و الزوجيّة و الطهارة و النجاسة و القبلة و الوقت و غيرها- على مؤدّيات الطرق الظاهريّة، كالاستصحاب و أصالة الصحّة. قلت، أوّلا: إنّه سيجىء «۹» فى بيان طرق العدالة أنّه يعتبر فى حسن الظاهر إفادته الظنّ بالملكة، و أنّ ما ذكر من الأخبار لا ينهض على إثبات كونه من الطرق التعبّديّة الّتى لا يلاحظ فيها الظنّ بذى الطريق. و ثانيا: لو «۱۰» سلّمنا كونه طريقا تعبّديّا كذلك، لكن هذا لا يوجب تفسير «العدالة» بحسن الظاهر- كما هو ظاهر هذا القول- لأنّ مقتضى هذا التفسير عدم ملاحظة الملكة رأسا حتّى مع العلم بعدمها، فضلا عن صورة الظنّ به، و أين هذا من الطريقية؟. و بالجملة: فهذا القائل إن أراد أنّ «حسن الظاهر» هى العدالة الواقعيّة و لا واقع لها غيره، فهو غير معقول، لما عرفت «۱۱»

من اجتماعه مع الفسق الواقعىّ الّذى هو ضدّ العدالة. و إن أراد أنّ «حسن الظاهر» مع عدم الفسق الواقعىّ هى العدالة، و إن انتفت الملكة فى الواقع، فهو و إن كان معقولا، إلّا أنّه خلاف ظاهر ما دلّ على كون العدالة صفة نفسانيّة باطنيّة. و إن أراد أنّه طريق إليها، فإنّ أراد كونه طريقا تعبّديّا و لو مع الظنّ بعدم الملكة، فلا يساعد عليه ما ادّعى من الإطلاقات، فلا يتعدّى لأجلها عن مقتضى الأصل. و إن أراد أنّه طريق إليها مع إفادة الظنّ، فمرحبا بالوفاق. و إن تعدّى عن ذلك إلى صورة الشكّ، فللتأمّل فيه مجال، و الأقوى العدم. ثمّ إنّه يشكل جعل «حسن الظاهر» ضابطا للعدالة مع عدم إناطته بإفادة الظنّ بالملكة، من جهة أنّ مراتب الظهور مختلفة، لأنّ الظاهر و الباطن إضافيّان، فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبة إلى غيرهم، و الظاهر لأهل المحلّة باطن بالنسبة إلى باقى أهل البلد، و الظاهر للجيران باطن لباقى أهل المحلّة، و الظاهر لأهل البيت باطن للجيران، و الظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها، و قد يكون السلسلة بالعكس، فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها، و لا يظهر لأهل بلده ما يظهر لغيرهم. و الجواب عنها- بعد تسليم دلالتها و عدم ورودها مورد الغالب من حسن الظنّ «۱۲» بالملكة- معارضتها بما هو أخصّ منها ممّا دلّ على اعتبار الوثاقة بالأمانة و الورع فى الإمام و الشاهد، مثل قول الإمام عليه السلام- المحكىّ عنه فى الفقه الرضوى- : «لا- تصلّ إلّا خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه و ورعه و الآخر من تتّقى سيفه و سوطه» «۱۳»، و رواية أبى علىّ ابن راشد: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه و أمانته» «۱۴» و قوله عليه السلام فى تفسير «۱۵» قوله تعالى مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ «۱۶» «۱۷». فإن قلت: ما دلّ على كون «حسن الظاهر» طريقا تعبّديا إلى العدالة حاكم على أمثال هذه، نظير أدلّة كون البيّنة طريقا تعبّديّا إليها، مع أنّهم لا يقولون بتقييد أدلّة البيّنة بصورة إفادة الوثوق بالواقع. قلت: التحقيق فى ذلك: أنّ ما دلّ من أخبار «حسن الظاهر» على كونه مجوّزا لقبول الشهادة- كرواية يونس «۱۸»- فهو معارض بأدلّة اعتبار الوثوق، و ليس من قبيل الحاكم عليها. و ما دلّ على أنّ العدالة تتحقّق به ظاهرا: ذيل صحيحة ابن أبى يعفور «۱۹»

و رواية علقمة «۲۰» و قوله عليه السلام: «من عامل الناس.. الخبر» «۲۱» و قوله عليه السلام: «من صلّى الخمس فى جماعة فظنّوا به كلّ خير» «۲۲». فهو و إن كان حاكما عليها. لكن يرد على الكلّ- بعد الإغماض عمّا تقدّم فى سندها و دلالتها- : أنّ هذه كلّها منصرفة إلى الغالب، و هى صورة إفادة الوثوق بالدين و الأمانة و الورع. مع أنّ هنا كلاما آخر، و هو أنّه يمكن أن يقال: إنّ ظاهر أدلّة اعتبار الوثوق و الورع اعتباره من باب الموضوعيّة لا من باب الطريقيّة و الكاشفيّة، فإذا كان كذلك فلا ينفع الطريق الغير المفيد للوثوق، و

یخصّص به عموم کلّ ما دلّ علی اعتبار طریق إلی العدالة و لو کانت بیّنة شرعیّة، فلا یعمل بها إلّا مع اعتبار الوثوق. لکن الإنصاف أنّ الوثوق إنّما اعتبر فی المقام من باب الطریقیّة، نظیر اعتبار العلم فی کثیر من الموضوعات.

## [طرق إثبات کون المعصیة کبیرة]

### اشارة

ثمّ کون المعصیة کبیرة یثبت بأمور:

### الأوّل: النصّ المعتبر علی أنّها کبیرة

، کما ورد فی بعض المعاصی، و قد عدّ منها- فی الحسن کالصحیح المرویّ عن الرضا علیه السلام- من نیّف «۲۳» و ثلاثین، فإنّه کتب إلی المأمون: «من محض الإیمان: اجتناب الکبائر، و هی:

قتل النفس الّتی حرّم اللَّه، و الزنا، و السرقة، و شرب الخمر، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل المیتة و الدم و لحم الخنزیر،

المکاسب، ج۴، ص ۳۳۴

و ما أهلّ لغیر اللَّه به من غیر ضرورة، و أکل الربا بعد البیّنة، و السحت، و المیسر و هو القمار «۱» و البخس فی المکیال و المیزان، و قذف المحصنات، و اللواط، و شهادة الزور، و الیأس من روح اللَّه، و الأمن من مکر اللَّه، و القنوط من رحمة اللَّه، و معونة الظالمین و الرکون إلیهم، و الیمین الغموس، و حبس الحقوق من غیر عسرة، و الکذب، و الکبر، و الإسراف و التبذیر، و الخیانة، و الاستخفاف بالحجّ، و المحاربة لأولیاء اللَّه، و الاشتغال بالملاهی، و الإصرار علی الذنوب» «۲».

### الثانی: النصّ المعتبر علی أنّها ممّا أوجب اللَّه علیها النار

- سواء أوعد فی الکتاب، أو أخبر النبی صلّی اللَّه علیه و آله و سلم أو الإمام علیه السلام بأنّه ممّا یوجب النّار- لدلالة الصحاح المرویّة فی الکافی «۳» و غیرها علی أنّها: ما أوجب اللَّه علیه النار و لا ینافیه ما دلّ علی أنّها ممّا «۴» أوعد اللَّه علیه النار «۵» بناء علی أنّ إیعاد اللَّه إنّما هو فی کلامه المجید، فهو مقیّد لإطلاق ما أوجب اللَّه.

### الثالث: النصّ فی الکتاب الکریم علی ثبوت العقاب علیه بالخصوص

، لا- من حیث عموم المعصیة، لیشمله قوله تعالی وَ مَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ «۶». و نحو ذلک ما إذا کشف السنّة عن إیعاد اللَّه تعالی، مثل قوله علیه السلام: «من قال فی مؤمن ما رأت عیناه أو سمعت أذناه، فهو من الذین قال اللَّه تعالی: الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ.. إلخ «۷» «۸». و الدلیل علی ثبوت الکبیرة بما ذکر فی هذا الوجه صحیحة عبد العظیم ابن عبد اللَّه الحسنی المرویّة فی الکافی- عن أبی جعفر الثانی، عن أبیه، عن جدّه علیه السلام یقول: دخل عمرو بن عبید علی أبی عبد اللَّه علیه السلام فلمّا سلّم و جلس تلا هذه الآیة الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ «۹» ثمّ أمسک، فقال له أبو عبد اللَّه علیه السلام: ما أمسکک؟ قال: أحبّ أن أعرف الکبائر من کتاب اللَّه عزّ و جلّ فقال علیه السلام: نعم یا عمرو، أکبر الکبائر:

الإشراک باللّه، یقول اللَّه: مَنْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَیْهِ الْجَنَّةَ «۱۰» و بعده الیأس من روح اللَّه، لأنّ اللَّه تعالی یقول لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکافِرُونَ «۱۱»

ثمّ الأمن من مكر اللّه، لأنّ اللّه عزّ و جلّ يقول فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ «۱۲» و منها عقوق الوالدين، لأنّ اللّه تعالى جعل العاقّ جبّارا شقيّا فى قوله تعالى وَ بَرًّا بِوالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبّاراً شَقِيًّا «۱۳» و قتل النفس الّتى حرّم اللّه إلّا بالحقّ، لأنّ اللّه تعالى يقول فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها. «۱۴» (الآية) و قذف المحصنة، لأنّ اللّه تعالى يقول لُعِنُوا فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ «۱۵» و أكل مال اليتيم، لأنّ اللّه تعالى يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً «۱۶» و الفرار من الزحف، لأنّ اللّه تعالى يقول وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ «۱۷»، و أكل الربا، لأنّ اللّه تعالى يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلَّا كَما يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ «۱۸» و السحر، لأنّ اللّه عزّ و جلّ يقول وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ «۱۹» و الزنا لأنّ اللّه تعالى يقول وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أَثاماً. يُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ يَخْلُدْ فِيهِ مُهاناً «۲۰» و اليمين الغموس الفاجرة، لأنّ اللّه تعالى يقول الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَ أَيْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلًا أُولئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ «۲۱»

و الغلول، لأنّ اللّه عزّ و جلّ يقول وَ مَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِما غَلَّ يَوْمَ الْقِيامَةِ «۲۲» و منع الزكاة المفروضة، لأنّ اللّه عزّ و جلّ يقول فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ «۲۳» و شهادة الزور و كتمان الشهادة، لأنّ اللّه عزّ و جلّ يقول وَ مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ «۲۴» و شرب الخمر، لأنّ اللّه عزّ و جلّ نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان، و ترك الصلاة متعمّدا و شيئا ممّا فرضه اللّه، لأنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم قال: «من ترك الصلاة متعمّدا فَقَد برىء من ذمّة اللّه و ذمّة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم» و نقض العهد و قطيعة الرحم، لأنّ اللّه تعالى يقول أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدّارِ «۲۵». قال: فخرج عمرو و له صراخ من بكائه، و هو يقول: هلك من قال برأيه و نازعكم فى الفضل و العلم «۲۶».

## الرابع: دلالة العقل و النقل على أشدّيّة معصيته ممّا ثبت كونها من الكبيرة أو مساواتها

، كما فى قوله تعالى وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ «۲۷»، و فى الكذب: «شرّ من الشراب» «۲۸»

و كما ورد أنّ: «الغيبة أشدّ من الزنا» «۲۹» و مثل حبس المحصنة للزنا، فإنّه أشدّ من القذف بحكم العقل، و مثل إعلام الكفّار بما يوجب غلبتهم على المسلمين، فإنّه أشدّ من الفرار من الزحف.

## الخامس: أن يرد النصّ بعدم قبول شهادة عليه

، كما ورد النهى عن الصلاة خلف العاقّ لوالديه «۳۰».

ثمّ لا إشكال فى أنّ الإصرار على الصغيرة من الكبائر، و يدلّ عليه- قبل الإجماع المحكيّ عن التحرير «۳۱» و غيره- «۳۲» النصوص الواردة: منها: أنّه «لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الاستغفار» «۳۳» فإنّ النفى فى الصغيرة راجع إلى خصوص وصف الصغريّة و إن كان فى الكبيرة راجعا إلى نفى ذاتها حكماً. و منها: ما عن البحار عن تحف العقول عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث: «أنّ الإصرار على الذنب أمن من مكر اللّه، و لا يأمن مكر اللّه إلّا القوم الخاسرون» «۳۴» «۳۵» بضميمة ما ورد من أنّ الأمن من مكر اللّه من الكبائر» «۳۶». و منها: ما رواه فى العيون «۳۷» بسنده الحسن- كالصحيح- إلى الفضل بن شاذان، حيث عدّ الكبائر، و عدّ منها: الإصرار على صغار الذنوب. [و فى رواية الأعمش- المحكيّة عن الخصال- عدّ منها: الإصرار على صغائر الذنوب «۳۸»] «۳۹» إنّما الإشكال فى معنى «الإصرار» و الظاهر بقاؤه على معناه اللغويّ العرفيّ، أعنى الإقامة و المداومة عليه و ملازمته، و لا إشكال فى أنّ العاصى إذا تاب عن معصيته السابقة ثمّ أوقع معصية أخرى لم يصدق عليه «الإصرار» و لو فعل ذلك مرارا، و إليه ينظر قوله عليه السلام: «ما أصرّ من استغفر» «۴۰» و كذا فحوى: «لا كبيرة مع الاستغفار» «۴۱» فيشترط فى صدق «الإصرار» عدم التوبة عن المعصية السابقة. ثمّ إنّه إمّا أن يعزم على غيره مع فعله أولا- معه، و إمّا أن لا- يعزم عليه، و على الثانى إمّا أن يفعل الغير، و إمّا أن لا يفعله و حكم الجميع أنّه إن كان

عازما على العود، فالظاهر صدق «الإصرار» عرفا و إن لم يعد إليها. و يؤيّده مفهوم قوله: «ما أصرّ من استغفر» «۴۲» و قوله عليه السلام فى تفسير قوله تعالى وَ لَمْ يُصِرُّوا «۴۳»: «الإصرار أن يحدث الذنب فلا يستغفر اللّه» «۴۴». و قد عدّ عليه السلام فى حديث جنود العقل و الجهل منها: «التوبة»، و جعل ضدّها: «الإصرار» «۴۵»

بناء على أنّ ظاهر السياق كونهما ممّا لا ثالث [لهما]، فتأمّل. و فى حسنة ابن أبى عمير، عن أبى الحسن الكاظم عليه السلام: «قال: لا يخلّد اللّه فى النار إلّا أهل الكفر و الجحود و الضلال و الشرك، و من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر، قال اللّه تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً «۴۶» قلت: يا ابن

المكاسب، ج۴، ص ۳۳۵

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين؟ قال: حدّثنى أبى، عن آبائه، عن على عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم: إنّما شفاعتى لأهل الكبائر، و أمّا المحسنون فما عليهم من سبيل. قال ابن أبى عمير: قلت يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فكيف يكون «۱» الشفاعة لأهل الكبائر و اللّه تعالى يقول وَ لا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضى «۲». و من ارتكب الكبائر فليس بمرتضى؟! قال: يا أبا أحمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا إلّا ساءه ذلك و ندم عليه، و قد قال النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «كفى بالندم توبة» و قال عليه السلام: «من سرّت حسنة و ساءته سيّئة «۳» فهو مؤمن» فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، فلم يجب له الشفاعة و كان ظالما، و اللّه تعالى يقول ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ «۴». قلت: فكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: يا أبا أحمد ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصى و هو يعلم أنّه سيعاقب عليها، إلّا أنّه ندم على ما ارتكب، و متى ندم كان تائبا مستحقّا للشفاعة، و من لم يندم عليها كان مصرّا، و المصرّ لا يغفر له، لأنّه غير مؤمن لعقوبة ما ارتكب، و لو كان مؤمنا بالعقوبة لندم، و قد قال النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «لا كبيرة مع الاستغفار، و لا صغيرة مع الإصرار» و أمّا قوله: «و لا يَشْفَعُونَ إلّا لمن ارتضى» [فإنّهم لا يشفعون إلّا لمن ارتضى] «۵» اللّه دينه، و الدين: الإقرار بالحسنات و السيّئات، فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته فى القيامة.. الخبر» «۶». و مورده و إن كان فى الكبائر، إلّا أنّ ظاهره أنّه لا فرق بينها و بين غيرها فى تحقّق «الإصرار» بعدم الندم. ثمّ إنّ عدم الندم و إن جامع عدم العزم على المعصية- كما لو تردّد فيها أو لم يلتفت إليها- إلّا أنّ هذه الصورة خارجة عمّا ذكر سابقا من قوله: «من اجتنب الكبائر لم يسأل عن الصغائر» يعنى إذا لم يكفّرها بتوبة أو عمل صالح آخر غير اجتناب الكبائر. ثمّ الظاهر أنّه لا فرق فيما ذكر بين أن يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الأولى، أو بعدها قبل التوبة. و إن كان عازما على غيره، فإن كان العزم على الغير من زمان ارتكاب الأولى، فالظاهر أيضا صدق «الإصرار» و إن كان بعده قبل التوبة، فمقتضى الأخبار المتقدّمة صدقه لكن العرف يأباه.

و إن لم يكن عازما على الغير، فإن لم يحصل العود فلا إشكال، و إن حصل العود، فإن لم يبلغ حدّ الإكثار فلا إشكال فى العدم، و إن حصل الإكثار على وجه يصدق الإصرار عرفا فلا إشكال أيضا. فالحاصل: أنّ الإصرار يصدق بالعزم على العود إلى مطلق المعصية إذا كان العزم مستمرّا من زمان الفعل السابق. و إذا حدث بعد الفعل اعتبر اتّحاد المعصية. و قد لا يصدق إلّا بالفعل، و هو ما إذا تحقّق الإكثار على وجه يوجب الصدق عرفا، و ما يدلّ «۷» على عدم العدالة مع عموم قوله: «عن الرجل تقارف «۸» الذنوب و هو عارف بهذا الأمر أصلّى خلفه أم لا؟ قال: لا» «۹» و نحوه. و أمّا العزم المجرّد، فالظاهر عدم تحقّق «الإصرار» بمجرّده و إن أصرّ عليه، لأنّ هذا إصرار على العزم لا على المعصية، إلّا إذا قلنا إنّ العزم على المعصية معصية، و للكلام فيه محلّ آخر. ثمّ أنّه قد يشكل الأمر بناء على القول بوجوب التوبة مطلقا، من جهة أنّ المعصية لا تنفكّ عن الإصرار، لأنّه إذا ترك التوبة عن الصغيرة فقد أخلّ بواجب آخر و هى التوبة، و حيث إنّها فوريّة ففى أدنى زمان «۱۰» يتحقّق الإصرار- كما لا يخفى- ، فيكون الثمرة بين القول بثبوت الصغائر و القول بكون المعاصى كلّها كبائر منتفية أو فى غاية القلّة، مثل ما إذا فعل صغيرة فنسيها أن يتوب عنها، و نحو ذلك. و قد أجاب بعض السادة المعاصرين بمنع وجوب التوبة عن المعاصى مطلقا، بل هو مختصّ بالكبائر، و أمّا الصغائر فمكفّرة «۱۱» باجتناب الكبائر و

بالأعمال الصالحة.

و هو لا يخلو عن نظر، لعموم أدلّة وجوب التوبة، كما سيجىء «۱۲» و أدلّة تكفير الأعمال الصالحة لو صلحت، دالّة على عدم وجوب التوبة، و «۱۳» لم يفرّق بين الصغائر و الكبائر، لعموم كثير من أدلّة التكفير بل صراحة بعضها فى الكبائر، كما لا يخفى، مع أنّ تكفيرها بالأعمال الصالحة لا ينافى وجوب التوبة عنها. و به يظهر الجواب عن دعوى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، غاية الأمر تسليم سقوط وجوب التوبة إذا اجتنب الكبائر قربة إلى اللّه تعالى بعد ارتكاب الصغائر أو عمل بعض الطاعات المكفّرة، لكن التوبة أسبق من الكلّ، لأنّها تحقّق فى زمان متّصل بالمعصية لا- يمكن فيه تحقّق غيرها غالبا، و المفروض أنّ القائلين بانقسام المعاصى لم يقولوا بتحقّق الإصرار الموجب للفسق بصدور الصغيرة و إن لم يتب عنها، و لم يمتثل اجتناب الكبائر- بل تركها، لعدم التمكّن عنها- و لم يعمل طاعة مكفّرة.

و الحاصل: أنّ عدم وجوب التوبة إمّا لعدم الدليل عليه و عدم المقتضى لها- و إن بقى الذنب غير مكفّر- و إمّا لأنّ غيرها قد يقوم مقامها فى التكفير. و الأوّل مردود بعموم الأدلّة، كما سيجىء «۱۴» و الثانى- مع أنّه خلاف إطلاق الشارع من عدم كون الصغيرة مفضية إلى الكبيرة و إن لم يتب عنها و لم يعمل مكفّرا آخر- لا ينافى وجوب التوبة ما لم يكفّر الذنب بمكفّر آخر غيرها. و لا يجوز أن يكون الوجوب تخييريّا بين التوبة و اجتناب الكبائر و الأعمال المكفّرة، كما لا يخفى. فالتحقيق فى الجواب: دعوى كون وجوب التوبة وجوبا عقليّا محضا، بمعنى كونه للإرشاد، و إن أمر بها الشارع أيضا فى الكتاب و السنّة، لكن أوامرها إرشاديّة لرفع مفسدة المعصية السابقة، و لا- يترتّب على تركها عقاب آخر. و بعبارة اخرى: إنّما وجبت التوبة للتخلّص عن المعصية السابقة، و وجوب التخلّص عن المعصية ليس واجبا شرعيّا يترتّب على تركه «۱۵» عقاب آخر غير العقاب الّذى لم يتخلّص منه، فهى من قبيل معالجة المريض الّتى أمر بها الطبيب، فلا يترتّب على مخالفتها أمر سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن الأمر، فإنّا لا نعنى بالأمر الإرشادى إلّا ما لا يترتّب على مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن تعلّق الأمر، و لا على موافقته إلّا ما يقتضيه فعله كذلك و ليس من قبيل الأوامر التعبّديّة الّتى أمر بها السيّد عبده فى مقام الاستعلاء و التعبّد، ليترتّب على موافقته ثواب الإطاعة زائدا [عمّا يقتضيه نفس المأمور به مع قطع النظر عن الأمر، و على مخالفته عقاب زائدا] «۱۶» عمّا يقتضيه نفس ترك المأمور به كذلك، و سيجىء فى مقام التعرّض لحكم التوبة ما يوضح ذلك. فترك التوبة ليس من المعاصى الّتى توجب العقاب، و لا يدخل فى المعاصى الشرعيّة المنقسمة إلى صغيرة و كبيرة، و إن كان قبح تركها- من حيث إنّه إقامة على العقاب و بقاء عليه- قد يصل إلى حدّ قبح الكبيرة، و قد لا يصل إليه بحسب قبح المعصية الّتى بقى عليها.

## خاتمة

### فى التوبة

و الكلام تارة فى حقيقتها، و اخرى فى حكم إيجادها، و ثالثة فى حكمها بعد الوجود. أمّا حقيقتها: فهى الرجوع إلى

المكاسب، ج ۴، ص ۳۳۶

اللّه بعد الإعراض عنه، أو الرجوع إلى صراط اللّه المستقيم بعد الانحراف عنه، و هو يتوقّف على اليقين بكون البعد عن اللّه تعالى و الانحراف عن سبيل التوجّه إليه خسرانا لا يعدّ ما عداه خسرانا، فبعد ذلك يحدث للنفس بحسب مرتبة ذلك اليقين تألّم نفسانىّ يناسب تلك المرتبة فى الشدّة و الضعف، و يعبّر عنه ب «الندم».

و هل يعتبر فيها العزم على عدم العود؟ ظاهر الأكثر: نعم، و قيل: لا. و الأقوى: أنّه إن كان المراد بالعزم: «القصد الّذى لا يتحقّق إلّا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه» فاعتباره ممّا لا دليل عليه، و أنّه يستلزم امتناع التوبة ممّن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها،

كسيّء الخلق الّذى لا يثق من نفسه و لا يأمن من وقوعه مكرّرا فى شتم من يتعرّض له [بما لا يوجب جواز شتمه] «۱» و كالجبان الّذى لا يأمن وقوعه فى الفرار عن الزحف، و نحو ذلك. فبقى إطلاق مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «كفى بالنّدم توبة» «۲» و قوله عليه السلام: «إن كان الندم من الذنب توبة فأنا أندم النادمين» «۳» سليما عن المقيّد. و إن أريد: «تحقّق إرادته بعدم عوده إلى المعصية و إن لم يثق بحصول مراده» فهو ممّا لا ينفكّ عن الندم. و هل يعتبر فيها الاستغفار أم لا؟ التحقيق: أنّه إن أريد به: «حبّ المغفرة و شوق النفس إلى أن يغفر له اللّه» فالظاهر أنّه لا ينفكّ عن الندم.

و إن أريد به «الدعاء للمغفرة» الّذى هو نوع من الطلب الإنشائى، ففى اعتباره وجهان: من إطلاقات الندم «۴»، و من مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «لا كبيرة مع الاستغفار» «۵» و قوله: «دواء الذنوب الاستغفار» «۶» و قوله: «ما أصرّ من استغفر» «۷» و نحو ذلك. ثمّ إنّ ظاهر بعض الآيات و الروايات مغايرة التوبة للاستغفار، ففى غير موضع من سورة هود «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» «۸» و عدّهما جندين من جنود العقل فى الحديث المشهور فى تعداد جنود العقل و الجهل المروىّ فى أوّل أصول الكافى، حيث قال عليه السلام: «التوبة و ضدّها الإصرار و الاستغفار و ضدّها الاغترار» «۹» و قوله عليه السلام فى المناجات الاولى من الأدعية الخمسة عشر: «إلهى إن كان الندم توبة إليك فأنا أندم النادمين و إن يكن الاستغفار حطّة للذنوب فإنّى لك من المستغفرين» «۱۰». و يؤيّد ذلك ظاهر العطف فى الاستغفار المشهور المكرّر فى الأدعية و الألسنة: «أستغفر اللّه ربّى و أتوب إليه». و ممّا يظهر منه الاتّحاد: الجمع بين ما دلّ على أنّ «دواء الذنوب الاستغفار» «۱۱» و أنّ «التائب من الذنب يغفر له و أنّه كمن لا ذنب له» «۱۲» و يؤيّده غير ذلك من الأخبار الّتى يظهر للمتتبع. و يمكن حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار فى الآيات و الأخبار على الإنابة، أعنى التوجّه إلى اللّه بعد طلب العفو عمّا سلف، و هذا متأخّر من التوجّه إليه لطلب العفو الّذى هو متأخّر عن الندم الّذى هو توجّه أيضا إلى اللّه، لكونه رجوعا من طريق البطلان و عودة إلى سلوك الطريق المستقيم الموصل إلى جناب الحقّ، فهى كلّها توجّهات و إقبالات إلى الحقّ يمكن إطلاق التوبة الّتى هى لغة «الرجوع» على كلّ منها. و قد يطلق على المجموع اسم «الاستغفار» كما فى الخبر المشهور المروىّ فى نهج البلاغة [عن مولانا سيّد الوصيّين] «۱۳» فى تفسير الاستغفار فى إرشاد من قال «أستغفر اللّه ربّى و أتوب إليه» بقوله عليه السلام فى مقام التأديب: «ثكلتك أمّك! أ تدرى ما الاستغفار؟» ثمّ فسره بما يجمع أمورا ستّة: الندم على ما مضى، و العزم على الترك فى المستقبل، و قضاء الحقوق الفوتية «۱۴»، و تحليل القوى الحاصلة من الخوض فى الشبهات «۱۵» المحرّمة، و أذاقه النفس مرارة الطاعة كما أذاقها حلاوة المعصية» «۱۶». و أمّا حكم إيجادها: فهو الوجوب مطلقا عن الصغائر و الكبائر، و يدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ «۱۷» و قوله جلّ ذكره وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «۱۸». و من السنّة ما لا يحصى كثرة «۱۹». و أمّا الإجماع: فقد ادّعاه غير واحد، كصاحب الذخيرة «۲۰»، و شارح أصول الكافى، بل ادّعى هو إجماع الأمّة عليه «۲۱». و أمّا العقل: فالظاهر أنّه حكم بوجوبه عقلا- كلّ من قال بالحسن و القبح العقليّين، و استدلّ عليه أفضل المحقّقين فى تجريده بأنّه دافع للضرر فيجب «۲۲»، و اعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدليّة «۲۳».

### [إثبات العدالة بالشهادة]

ثمّ إنّ الكلام فى إثبات العدالة بالشهادة بعد القطع بأنّها تثبت بها فى الجملة، يقع فى مقامات: الأوّل: أنّها هل تثبت بالشهادة الفعليّة- بمعنى أن يفعل العدلان فعلا يدلّ و يشهد على عدالته، كأن يصلّيا وراءه مع انتفاء احتمال الضرورة- أم لا؟ وجهان: جزم بالأوّل فى الدروس «۲۴»، و لعلّه لعموم ما دلّ على وجوب تصديق العادل بل المؤمن، الشامل لتصديق قوله و فعله، فإنّ الفعل كالقول منبئ و مخبر عمّا فى ضمير الفاعل فيتّصف بالصدق و الكذب، مثل قوله تعالى يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ «۲۵». و ما دلّ على وجوب تصديق المؤمن «۲۶» و إن انصرف كلّ ذلك إلى القول، إلّا أنّ إرادة تصديقه فى مطلق ما يدلّك و ينبّئك عليه و يرشدك إليه واضح، فاحتمال تدليسه فى فعله كاحتمال خطائه فى اعتقاده أو صدور الفعل عنه لداع، مندفع بما يندفع به هذه الاحتمالات المتطرّقة

فى خبره. نعم لو كان فاسقا لم يقبل منه، لورود الأمر بالتثبّت فى خبره. و حمل نفس فعل الفاسق على الصحّة إنّما هو من حيث نفس فعله، لا من حيث إنّه فعل له، فإنّ الفاسق إذا صلّى خلف شخص صلاة الاستيجار استحقّ الأجرة، و لا يلتفت إلى احتمال فسق إمامه، و أمّا من حيث مدلول فعله فهو كمدلول قوله فى عدم العمل به، مع أنّ نفس القول الصادر منه من حيث إنّه فعل يحمل على الصّحّة، و لا يلتفت إلى احتمال كونها معصية من جهة كونها شهادة زور. و إلى ما ذكرنا- من أنّ الفعل فى دلالته كالقول، و أنّه يقبل مع العدالة و يردّ مع الفسق- ينظر كلام غير واحد من فقهائنا، منهم العلّامة رحمه اللّه- فيما حكى عنه فى نهج الحقّ- حيث قال فى مقام الردّ على العامّة القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق، ما هذا لفظه: و قال اللّه تعالى إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ.. إلخ «۲۷» أوجب التثبّت عند خبر الفاسق، و من جملته الطهارة الّتى هى من شروط الصلاة (انتهى) «۲۸». و ظاهره أنّ تصدّيه للصلاة إخبار منه باستجماعه للشرائط الّتى منها الطهارة، و حيث فرض فاسقا فلا تعويل على ما يظهر لنا و يدلّ عليه بأفعاله. و لا ينافى ذلك الحكم بصحّة صلاته من حيث إنّه فعله، حتّى يستحقّ ما يستحقّه بالصلاة الصحيحة من الأجرة لو كانت بإجارة، و حصول «۲۹» القبض بها إذا وقعت «۳۰» فى أرض موقوفة جعلت مسجدا و نحو ذلك. و يؤيّد ما ذكرنا أنّه لم يتأمّل أحد فى العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبة فى كتبهم، من أجل أنّ الخبر و النبإ لا يصدق على الكتابة، مع ذهاب أكثرهم إلى أنّ التعديلات من باب الشهادة، و لا فى العمل بالأخبار المودعة فى كتب الحديث من دون سماعها مشافهة عن المحدّث، و قد شاع

المكاسب، ج۴، ص ۳۳۷

منهم الاستدلال على ذلك بأدلّة حجيّة الخبر و النبإ، و يعتبرون العدالة فى من جمع الروايات فى كتابه من جهة آية النبإ و نحوه. و دعوى: أنّ العمل بها باعتبار تلفّظ المؤلّف بها و نقلها مشافهة لمن كان أخذ منه الحديث، تكلّف ضعيف. و من هنا يعلم أنّ اعتبار التلفظ و عدم كفاية الكتابة فى البيّنة على الدعاوى إنّما هو لدليل خارج، لا لأنّ أدلّة النبإ لا تشمل ذلك، فهو كاعتبار عدم الواسطة فى الشهادة إلّا مع تعذّر شهادة الأصل، فيكتفى بشهادة الفرع فى بعض المقامات بشرط وحدة الواسطة. هذا، و لكن الاعتماد على ذلك إذا لم يفد الوثوق بالعدالة فى غاية الإشكال، لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبّدا. و ما ذكر فى عبارة العلّامة و الشهيد لا يدلّ على أنّ فعل العادل معتبر فى دلالته نظير اعتبار قوله، فلعلّ مرادهما أنّ الفاسق لا يقبل خبره إذا صرّح به، فكيف يقبل إذا ظهر مطلبه من فعله؟ فإنّ فعله ليس بأقوى من قوله فى الحجيّة، فالمراد أنّ فعل الفاسق كقوله الصريح غير مقبول، لا أنّ فعل العادل مقبول كقوله. ثمّ إنّ هذا كلّه بعد فرض ثبوت قاعدة أخرى، و هى أنّ كلّ طريق يجوز للإنسان أن يعمل عليه كالاستصحاب، و البيّنة، و قول العدل، و غيرها يجوز له أن يستند إليه فى الشهادة و يشهد بمؤدّاه، كما يظهر هذه الكلّية من رواية حفص ابن غياث- الواردة فى جواز الشهادة بالملك استنادا إلى اليد «۱»- أمّا لو لم تثبت هذه الكلّية- كما هو ظاهر المشهور- فلا إشكال فى أنّ صلاة عدلين لا توجب الحكم بالعدالة ما لم يفد الوثوق. و أمّا الشهادة القولية: و هى شهادة عدلين بعدالته، فالظاهر أنّه لا إشكال، بل لا خلاف فى اعتبارها، و يدلّ عليه- مضافا إلى ما يظهر من عموم حجّيّة شهادة العدلين- ما ورد من فعل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم حيث كان يبعث رجلين من أصحابه لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا و تعديلا «۲»، و ما دلّ على قبول شهادة القابلة إذا سئل عنها فعدّلت «۳»، و فحوى ما دلّ على اعتبارها فى الجرح، مثل قوله عليه السلام: «من لم تره بعينك يرتكب معصية و لم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر و العدالة» «۴». و هل هى معتبرة تعبّدا حتّى لو كان الظنّ على خلافها؟ أو يشترط عدم الظنّ على خلافها؟ أو يشترط إفادتها الظنّ؟ وجوه مبتيّة على ملاحظة إطلاق أدلّة اعتبارها، و انصرافها إلى صورة إفادة الظنّ، أو صورة عدم الظنّ على الخلاف. و يمكن أن يفصّل بين ما إذا كان احتمال كذبه مستندا إلى تعمّد كذبه فلا اعتبار به و لو كان مظنونا، لأنّ الظاهر من أدلّة تصديق العادل بل المؤمن، نفى تعمّد الكذب عنه مطلقا حتّى مع الظنّ، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «كذّب سمعك و بصرك عن أخيك» «۵» و بين ما إذا كان مستندا إلى خطائه و اشتباهه، فالظاهر اعتبار كونه موهوما «۶»، لأنّ ظاهر أدلّة حجّيّة الخبر- خصوصا آية النبإ «۷» المفصّل بين العادل و الفاسق- عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، و أمّا عدم الاعتناء باحتمال خطئه و اشتباهه، فهو ممّا ينفيه

ظاهر حال المخبر المعتبر. عند كافة العقلاء إذا كان المخبر به من المحسوسات، أو من غيرها، النازل فى ندرة الخطأ و الاشتباه منزلة المحسوسات و لو عند المخبر، لكونه من أهل الخبرة و الاطّلاع بالنسبة إلى مضمون الخبر. لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول خبر الفاسق إذا علمنا عدم تعمّد كذبه، و كان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال خطائه فى الحسّ سهوا أو اشتباها. و لعلّ ظاهر كلماتهم يأباه، إلّا أنّ القول به متعيّن، بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل و ردّ الفاسق آية النبإ مفهوما و منطوقا، إلّا أن يقوم الإجماع فى بعض المقامات، كما بيّناه فى مسألة حجّية الإجماع المنقول. بقى الكلام فى أنّ مطلق الظنّ بالعدالة هل هو معتبر أم لا؟ وجهان، بل قولان، ظاهر من حصر طريقها بالمعاشرة و الشياع و الشهادة هو الثانى، و صريح بعض المعاصرين هو الأوّل. و يمكن التفصيل بين الظنّ القوىّ الموجب للوثوق، و بين غيره، و هو الأقوى. و يشهد للأوّل انسداد باب العلم بالعدالة و عدم جواز الرجوع فى جميع موارد الجهل بها إلى أصالة عدمها، و إلّا لبطل أكثر الحقوق، بل ما قام للمسلمين سوق، فتعيّن الرجوع فيها إلى الظنّ، كما فى نظائره من الموضوعات بل أكثر الأحكام الشرعيّة عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص بأكثر الأحكام. و يمكن الإيراد عليه أوّلا: بإمكان الاقتصار فيها على خصوص الظنّ الّذى دلّ النصّ و الإجماع على اعتباره، كالمعاشرة و شهادة

العدلين و الشياع، كما اقتصر عليه كلّ من حصر الطريق فى هذه الثلاثة، أو أضاف إليها «اقتداء العدلين» أو «شهادة العدل» فى تزكية الإمام و الراوى. و ثانيا: أنّ الانسداد إنّما يوجب العمل بالظنّ فى الجملة، فيجب الاقتصار على الظنّ القوىّ المعبّر عنه عرفا ب «الوثوق» و «الأمن» مع إمكان استفادة حجّيّة هذه المرتبة من النصوص، مثل قوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه و ورعه» «۸» و قوله عليه السلام: «إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت «۹» شهادته» «۱۰» و قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم..» «۱۱»

و هو المتيقّن من جميع الإطلاقات الدالّة على حسن الظاهر، بل كفاية عدم العمل بالفسق. فإن قلت: إنّ هذه الإطلاقات تدلّ على اعتبار مطلق الظنّ، بناء على أنّ المتيقّن من الخروج عن إطلاقها هى صورة عدم حصول الظنّ، فيبقى الباقى، هذا مضافا إلى قوله عليه السلام- فيما حكى عن الفقيه-: «من صلّى الخمس فى جماعة فظنّوا به كلّ خير» «۱۲» و فى رواية: «فظنّوا به خيرا و أجيزوا شهادته» «۱۳» حيث إنّ الأمر بالظنّ لا يعقل، لعدم كونه اختياريّا، فيدلّ بدلالة الاقتضاء- على الأمر بترتيب أحكام «ظنّ الخير» و منها إجازة شهادته، فيدلّ على أنّ هذه الأحكام ثابتة لمطلق الظنّ. قلت: هذه الإطلاقات- مع الإغماض عن دعوى انصرافها إلى صورة الوثوق لا بدّ من تقييدها بما دلّ على اعتبار الوثوق. فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكة، و هو الأوسط بين القولين. ثمّ إنّ الوثوق بالملكة كما يجوز أن يعمل الشخص فى أعمال نفسه، كذلك يجوز الشهادة بالملكة استنادا إليه، و يدلّ عليه قوله عليه السلام- فى صحيحة ابن أبى يعفور-: «و يجب إظهار عدالته و تزكيته بين الناس» «۱۴» و ما تقدّم من استناد الشاهدين- اللّذين بعثهما النبىّ صلّى اللَّه عليه و آله و سلم لتزكية الشهود المجهولين- الى الظنّ الحاصل من السؤال عن قبيلة الشهود «۱۵». مع أنّه لو انحصر مستند الشهادة فى العلم لبطل أمر التعديل، و به تبطل الحقوق، كما لا يخفى.

و الحمد للَّه أوّلا و آخرا.

المكاسب، ج۴، ص ۳۳۸

## ۳- رسالة فى القضاء عن الميّت

### اشارة

بسم اللَّه الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد للَّه ربّ العالمين، و صلّى اللَّه على محمّد و آله الطاهرين و لعنة اللَّه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين «۱».

### مسألة «۲» فى قضاء الصلاة عن الميت

و الكلام فيه تارة فى نفس القضاء، و اخرى فى القاضى، و ثالثة فى المقضىّ، و رابعة فى المقضىّ عنه، و خامسة فى أحكام القضاء.

## أمّا القضاء عن الميت «۳»

فهو عبارة عن فعل العبادة نيابة عن الميّت. و حقيقة النيابة: تنزيل الفاعل نفسه منزلة شخص آخر فيما يفعله. و يظهر من السيّد المرتضى أنّ القضاء عن الميّت ليست نيابة حقيقة، و إنّما هو واجب أصلىّ خوطب به القاضى، نعم سببه فوات الفعل عن الميّت، و زاد على ذلك: أنّ الميّت لا يثاب على ذلك، فعن الانتصار- بعد اختيار أنّ الولىّ يقضى الصوم عن الميّت إذا لم يكن للميّت مال يتصدّق به عنه لكلّ يوم بمدّ، مدّعيا عليه الإجماع، و انفراد الإماميّة به، و مخالفة الفقهاء فى ذلك الّا أبا ثور- «۴» قال: و قد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى «۵» و بما روى عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم من قوله:
«إذا مات المؤمن انقطع عمله إلّا من ثلاث: صدقة جارية، أو ولد صالح يترحّم عليه، أو علم ينتفع به» «۶» و لم يذكر الصوم عنه. و الجواب عن ذلك: أنّ الآية إنّما تقتضى أنّ الإنسان لا يثاب الّا بسعيه، و نحن لا نقول: إنّ الميّت يثاب بصوم الحىّ عنه. و تحقيق القول فى هذا الموضع: أنّ من مات و عليه صوم فقد جعل اللّه هذه الحالة سببا فى وجوب صوم الولىّ، و سمّاه قضاء، لأنّ سببه التفريط المتقدّم، و الثواب فى هذا الفعل لفاعله دون الميّت. فإن قيل: فما معنى قولهم: «صام عنه»، إذا كان لا يلحقه و هو ميّت ثواب، و لا حكم لأجل هذا الفعل؟ قلنا: معنى ذلك أنه صام، و سبب صومه تفريط الميّت، و قيل: «صام عنه» من حيث كون التفريط المتقدّم سببا فى لزوم هذا الصوم.
و أمّا الخبر الّذى رووه، فمحمول على هذا المعنى أيضا، و أنّ المؤمن ينقطع بعد موته عمله، فلا يلحقه ثواب و لا غيره، و الّذى ذهبنا إليه لا يخالف ذلك. و خبرهم هذا يعارض ما رووه عن عائشة «۷». ثمّ ساق أخبارا نبويّة تدلّ على النيابة «۸» «۹» (انتهى). و تبعه فى جميع ذلك السيّد أبو المكارم ابن زهرة فى الغنية «۱۰» ثمّ من بعده الفاضل فى المختلف «۱۱» فى الجواب عن الآية المتقدّمة «۱۲».
مع أنّ الشهيد فى الذكرى حكى عنه أنّه قال- فيما يلحق الميّت بعد موته- : أمّا الدعاء و الاستغفار و الصدقة و أداء الواجبات الّتى تدخلها النيابة فبالإجماع، و أمّا ما عداها فعندنا أنه يصل إليه «۱۳». أقول: كأنّ السيّد و من تبعه أراد بما ذكر من الجواب عن الآية و الرواية ردّ استدلال العامة بهما على نفى وجوب القضاء الّذى هو المطلوب، لأنّ القضاء لا يستلزم الثواب حتّى يستكشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم، و إلّا فشأن السيّد أجلّ من أن تخفى عليه الأخبار الكثيرة الواردة عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام فى انتفاع الميّت بما يفعله الأحياء على طريق النيابة أو الهديّة. و قد حكى أكثرها فى الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى للسيّد الأجلّ ابن طاوس، «۱۴» و لنذكر بعضها تبركا: فمنها: قضيّة الخثعميّة الّتى أتت النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم فقالت: إنّ أبى أدركه الحجّ شيخا زمنا لا يستطيع أن يحجّ، إن حججت عنه أ ينفعه ذلك؟ فقال لها: أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أ كان ينفعه ذلك؟! قالت: نعم، قال: فدين اللّه أحقّ بالقضاء «۱۵». و منها: ما عن كتاب حمّاد بن عثمان: «قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: من عمل من المسلمين عملا صالحا عن ميّت أضعف اللّه أجره و نفع به ذلك الميت» «۱۶». و رواه الصدوق أيضا فى الفقيه مرسلا «۱۷». و منها: ما عن كتاب المسائل لعلىّ بن جعفر عليه السلام: «عن الرجل هل يصلح له أن يصلّى أو يصوم عن بعض موتاه؟ قال: نعم فيصلى ما أحبّ و يجعل تلك للميّت، فهو للميّت إذا جعل ذلك له» «۱۸». و قريبة منها رواية أخرى له «۱۹». و منها: ما حكاه عنه، عن أصل علىّ بن أبى حمزة- الّذى هو من رجال الصادق و الكاظم عليهما السلام- : «قال: و سألته عن الرجل يحجّ و يعتمر و يصلّى و يصوم و يتصدّق عن والديه و ذوى قرابته؟ قال: لا بأس به، و يؤجر فيما يصنع، و له أجر آخر بصلة قرابته، قلت: و إن كان لا يرى ما أرى، و هو ناصب؟! قال: يخفّف عنه بعض ما هو فيه» «۲۰». و منها: ما عن أصل هشام بن سالم: «قال: قلت:
يصل إلى الميّت الصلاة و الدعاء و نحو هذا؟ قال: نعم، قلت: أو يعلم من يصنع ذلك؟ قال: نعم، ثمّ قال: يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه» «۲۱». قال فى الذكرى: و ظاهره أنّه من الصلوات الواجبة الّتى تركها سبب للسخط «۲۲». أقول: و فى هذا الظهور تأمّل. و منها: ما

عن ابن محبوب- فی کتاب المشيخة- عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «تدخل علی الميّت فی قبره الصلاة و الصوم و الحجّ و الصدقة و الدعاء، قال: و يكتب أجره للّذی يفعله و للميّت» «۲۳». و نحوها: روايتا إسحاق بن عمّار «۲۴» و ابن أبی عمير «۲۵».

و منها: روايات ابن مسلم و ابن أبی يعفور و البزنطی و صفوان بن يحيی عن الصادق و الرضا عليهما السلام أنّه: «يقضی عن الميّت الحجّ و الصوم و العتق و فعاله الحسن» «۲۶».

و عن كتاب الفاخر «۲۷»: أنّ ممّا أجمع عليه و صحّ من قول الأئمّة عليهم السلام أنّه يقضی أعماله الحسنة كلّها «۲۸». و منها: ما عن كتاب حمّاد بن عثمان: «قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إنّ الصلاة و الصدقة و الحجّ و العمرة و كلّ عمل صالح ينفع الميّت، حتّی أنّ الميت ليكون فی ضيق فيوسع عليه، و يقال: هذا بعمل ابنك فلان، و هذا بعمل أخيك فلان- أخوه فی الدين- » «۲۹». و مثلها رواية عمرو بن محمد بن يزيد «۳۰». و منها: ما عن عبد اللّه بن جندب: «قال: كتبت إلی أبی الحسن عليه السلام: الرجل يريد أن يجعل أعماله من الصلاة و البرّ و الخير أثلاثا، ثلثا له و ثلثين لأبويه، أو يفردهما بشیء ممّا يتطوّع به، و إن كان أحدهما حيّا و الآخر ميّتا؟ فكتب الیّ: أمّا الميّت فحسن جائز، و أمّا الحیّ فلا، إلّا البرّ و الصلة» «۳۱». و مثلها ما عن محمّد بن عبد اللّه بن جعفر الحميری، أنّه كتب إلی الكاظم عليه السلام مثله، و أجاب بمثله «۳۲». قال

المكاسب، ج۴، ص ۳۳۹

فی الذكری: قال السيّد: لا يراد بهذه: الصلاة المندوبة، لأنّ الظاهر جوازها عن الأحياء فی الزيارات و الحجّ و غيرهما «۱». أقول: لعلّ ما ذكره من التوجيه للجمع بينها و بين ما دلّ علی جواز ذلک عن الحیّ أيضا، مثل ما عن الكلينی بإسناده إلی محمّد بن مروان: «قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «ما يمنع الرجل منكم أن يبرّ والديه حيّين و ميّتين، يصلّی عنهما و يتصدّق عنهما و يصوم عنهما، فيكون الّذی صنع لهما، و له مثل ذلک، فيزيده «۲» اللّه ببرّه و صلته خيرا كثيرا» «۳».

نعم احتمال هذه الرواية إرادة عدم قطع البرّ عنهما بعد الموت بفعل هذه الأفعال عنهما، فيكون قد برّهما حيّين و ميّتين، بعيد. و حكی عن الحسين بن الحسن الطوسی الكوكبی- فی كتابه المنسک- «۴» بإسناده إلی علیّ بن أبی حمزة: «قال: قلت لأبی إبراهيم عليه السلام: أحجّ و أصلّی و أتصدّق عن الأحياء و الأموات من قرابتی و أصحابی؟ قال: نعم، تصدّق عنه و صلّ عنه، و لک أجر آخر بصلتک إيّاه» «۵». و ظاهر الصلاة عن الغير: النيابة عنه، لا فعلها و إهداء الثواب إليه، فيدلّ علی جواز النيابة عن الحیّ فی الصلاة، و إطلاق الصلاة «۶» و البرّ علی ذلک يشعر بعموم رجحان النيابة عن الحیّ فی كلّ فعل حسن. ثمّ أنّه «۷» إذا جاز الصلاة عنه جاز غيرها، لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها و بين غيرها، بل قد روی جواز الاستنابة فی الصوم الواجب بالنذر علی الحیّ، فقد روی فی الفقيه، عن عبد اللّه بن جبلّة، عن إسحاق بن عمّار «۸». بل يمكن استفادة عموم النيابة فی كلّ الأعمال الواجبة- عدا ما دلّ الإجماع علی عدمه- من الأخبار الدالّة علی مشروعيّة قضاء دين اللّه عمّن هو عليه تبرّعا «۹»، ثمّ إثبات مشروعيّة النيابة فی المستحبّات بعدم القول بالفصل، فتأمل. و كيف كان: فانتفاع الميّت بالأعمال الّتی تفعل عنه أو يهدی إليه ثوابها، ممّا أجمع عليه النصوص، بل الفتاوی، علی ما عرفت من كلام الفاضل «۱۰» و صاحب الفاخر «۱۱»، المعتضد بقضيّة تعاقد صفوان بن يحيی و عبد اللّه بن جندب و علیّ بن نعمان، علی أنّ من مات منهم يصلّی من بقی صلاته و يصوم عنه و يحجّ عنه، فبقی صفوان يصلّی كلّ يوم و ليلة مائة و خمسين ركعة» «۱۲». فإنّ دعوی كفاية اتّفاق هذه الثلاثة فی الكشف عن رضا الإمام عليه السلام غير بعيدة، فكيف إذا ضمّ إلی ذلک دعوی الفاضل و صاحب الفاخر الإجماع علی ذلک. و أمّا الآية «۱۳» فيمكن توجيهها بعد مخالفة ظاهرها للإجماع و الأخبار المتواترة بأنّ الثواب علی سعيه حال الحياة، فإنّ تحصيل الاخوّة للمؤمنين تعريض للنفس فی هذه المثوبات. و أمّا الرواية النبويّة «۱۴»: فهی مسوقة لذكر ما يعدّ عملا للميّت بعد موته من الأفعال المتولّدة من فعله تولّد الغاية، دون الّتی يترتّب علی عمله اتّفاقا من دون قصد لترتّبها، فالحصر فی الرواية بالنسبة إلی إعمال الميّت المقصود منها الاستمرار بعد الموت، كإعانة الناس بحفر البئر و غرس الشجر و وقف مال عليهم أو إظهار سنّة حسنة، أو ولادة من يستغفر له ممّا يقصد منه البقاء، فهی بمنزلة الأفعال التوليدية للميّت يعدّ عملا له، و الكلام- فی المقام- فی ما

يعمل الغير عنه، كما أنّ ما ورد من أنّ: «من سنّ سنّة سيّئة كان عليه وزرها و وزر من عمل بها إلى يوم القيامة» «۱۵» لا تنافى قوله تعالى وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى، «۱۶» و إنّما ينافيه ما يكذب على النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم من أنّ: «الميّت ليعذّب ببكاء أهله عليه «۱۷»»

و لذا ردّت عائشة بتلك الآية «۱۸». و قد خرجنا بإيراد الأخبار المذكورة عمّا هو المقصود فى هذه الرسالة من وجوب القضاء عن الميّت مع قطع النظر عن انتفاع الميّت بذلك، و قد عرفت أنّه مجمع عليه فتوى «۱۹» و نصّا «۲۰»، و سيجىء ما يدلّ عليه من النصوص بالخصوص «۲۱». ثمّ المشهور أنّ القضاء معيّن على الولىّ، لا أنّه مخيّر [بينه] «۲۲»

و بين الصدقة، كما عن الإسكافى «۲۳» و السيّد المرتضى «۲۴» و السيّد ابن زهرة مدّعيا عليه الإجماع «۲۵»، لعدم الدليل على إجزاء الصدقة نعم ورد ذلك فى النافلة مضافا إلى ظهور الأدلّة «۲۶» فى تعيين الصلاة. و الإجماع المدّعى كما ترى. و أضعف منه الاستدلال عليه بالاحتياط.

## و أمّا القاضى

فالمحكىّ عن المفيد: النصّ على أنّه إن لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه أكبر أوليائه من أهله، و إن لم يكن فمن النساء «۲۷». و عن الإسكافى: أولى الناس بالقضاء عن الميّت أكبر ولده الذكور، و أقرب أوليائه إليه إن لم يكن له ولد «۲۸». و فى كلام الصدوقين و الرضوىّ: «إنّه يقضى الولىّ، فإن لم يكن له ولىّ من الذكور قضى عنه وليّه من النساء «۲۹»» و نسب قول المفيد فى الدروس إلى ظاهر القدماء و الأخبار، و اختاره «۳۰». و لعلّه لإطلاق صحيحة حفص بن البخترى، عن أبى عبد اللّه عليه السلام: «فى الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام؟ قال:

يقضى عنه أولى الناس بميراثه. قلت: فإن كان أولى الناس به امرأته؟ قال: لا، إلّا الرجال» «۳۱». و مرسلة حمّاد: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام فى الرجل يموت و عليه دين من شهر رمضان من يقضيه عنه؟ قال: أولى الناس به، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأته؟ قال: لا، إلّا الرجال» «۳۲». و رواية ابن سنان، عن الصادق عليه السلام- المحكيّة فى الذكرى عن كتاب السيّد الأجلّ ابن طاوس-: «قال: الصلاة الّتى حصل وقتها قبل أن يموت الميّت يقضيه عنه أولى الناس به» «۳۳». إلى غير ذلك. فما أطلق فيه «الولىّ» المراد منه الأولى من غيره، و هو يختلف باختلاف الموجودين من الناس المنتسبين إلى الميّت، فإنّ ولده أولى به من أخيه، و أخوه أولى به من عمه.. و هكذا.

بل قد يدّعى شموله للمولى المعتق و ضامن الجريرة، لأنّهما أولى الناس بالميّت مع فقد الأقارب النسبيّة، و لذا قيل بوجوب القضاء عليهما مع فقد القريب «۳۴». هذا، مضافا إلى أنّ الحكم فى صحيحة حفص معلّق على «الأولى بالإرث» «۳۵»، و لا إشكال فى صدقه على ما عدا الأولاد مع عدمهم، بل و على المولى و ضامن الجريرة. و أمّا وجه تقديم الولد على الأب: فلعلّه لأنّ أكثريّة نصيبه يدلّ عرفا على كونه أولى بالميّت عن الأب «۳۶» مع أنّ النصّ ورد بأنّ الأكثر نصيبا أولى بالميّت من الأقلّ، كما فى صحيحة الكناسى: «و أخوك لأبيك و أمّك أولى بك من أخيك لأبيك «۳۷»» «۳۸» مع أنّ حكم المشهور باستحقاق الولد خصوصا مجّانا الحبوة- الّتى هى عبارة عن خصائص الأب، التى يعزّ على أولياء الميّت أن يروها عند غير الميّت- يدلّ على أولويّته بأبيه من غيره حتّى جدّه. نعم ينافى ذلك كلّه حكم المشهور

المكاسب، ج۴، ص ۳۴۰

فى باب الجنائز بأنّ الأب أولى من الولد فى تجهيز الميّت، و لذا تنظّر فيه هناك مائلا إلى مراعاة الإطلاق «۱»- هنا و هناك- من يقدّم الأب على الولد «۲». و يمكن أن يكون مستند المشهور هناك أنّ الأولى بالميّت من حيث أحكامه و أموره- الّتى لا بدّ أن تصدر باستصواب الأولياء- هو الأب دون غيره، و يمكن استشعار ذلك من قوله عليه السلام: «يصلّى على الجنازة أولى الناس بها» «۳» فإنّ

الأولی بالجنازة- من حیث انّها جنازة لا بدّ من التصرف فیها و تقلّبها فی الغسل و الصلاة و الدفن- هو الأب عرفا.

و الحاصل: أنّ الموضوع للحکم فی باب القضاء هو المیّت من حیث شخصه و نفسه الإنسانی، و فی الجنائز هو جسده و جنازته الّتی یتصرف فیها و یتقلّب، فالأولویّة هنا علیه، و فی القضاء له، فتأمّل. و علی کلّ حال: فالمراد من «أکثریّة النصیب» أکثریّة نصیب النوع، لأنّها الکاشفة عرفا و شرعا عن أولویّة ذلک النوع، فلو عرض لشخص الولیّ قلّة النصیب لتعدّد أشخاص نوعه- کما لو اجتمع له أب مع عشرة أولاد- فلا یسقط أکبرهم عن الأولویّة، لکونه أقلّ سهما من الأب، لأنّ نوع الولد أکثر سهما فهو أولی.

فما یظهر من بعض المعاصرین من اعتبار أکثریّة نصیب الشخص- حتّی أنّه فصّل فی المسألة بین ما دون الخمسة من الأولاد إذا اجتمعوا مع الأب و بین الخمسة و الأزید «۴»-

لم أجد له وجها ظاهرا. ثمّ إطلاق «الأولی بالإرث» فی الصحیحة المتقدّمة «۵» یشمل المولی المعتق و ضامن الجریرة علی الترتیب عند عدم غیرهما من الورثة. إلّا أنّ العبارة المحکیّة عن المفید «۶» و جماعة من القدماء «۷» خالیة عن التصریح به، لأنّ المحکیّ عن المفید- المنسوب فی الدروس إلی ظاهر القدماء- «أنّه لو فقد أکبر الذکور فأکبر أولیائه من أهله» «۸» و لفظ «الأهل» ظاهر فی من عدا المعتق و ضامن الجریرة. و ما أبعد ما بین هذا القول و بین القول و بین ما اختاره الشیخ «۹» و أکثر من تأخّر عنه من اختصاص التکلیف بأکبر أولاده الذکور «۱۰»، و کأنّهم فهموا من صحیحة حفص و مرسلة حمّاد- المتقدّمتین «۱۱»- أنّ المراد من «الأولی بالمیّت» أولی الناس به علی الإطلاق. و بعبارة أخری: الأولی من کلّ أحد یفرض وجوده من الناس، لا أولی الموجودین فعلا حین موت المیّت، و لا شک أنّ الأولی علی الإطلاق بذلک المعنی هو الولد الذکر. و أمّا أولویّة غیره من طبقات الورثة فأولویّة إضافیّة یلاحظ فیها الموجودون عند الموت. و هذا غیر بعید. مع أنّه لو فرض احتمال الروایة لما ذکرنا احتمالا مساویا وجب الرجوع إلی أصالة البراءة. و ممّا یؤیّد إرادة ما ذکرنا- بل یدلّ علیه- صحیحة حفص و مرسلة حمّاد الصریحتان فی نفی التکلیف عن النساء، و کلّ من نفاه عنهنّ نفاه عمّن عدا الولد من الذکور، و کلّ من أثبته علی من عدا الولد من الذکور أثبته علی النساء، فحمل الروایة علی ما یعمّ الولد یوجب شذوذ الروایة و ترک العمل بظاهرها بین الأصحاب من التفصیل بین من عدا الولد و بین النساء، فیجب لأجل ذلک حمل «الأولی» علی الأولویّة علی الإطلاق دون الإضافیّة. نعم یظهر من المدارک العمل بظاهرها من التفصیل «۱۲». ثمّ المراد فی کلامهم من «الأکبر»: من لا أکبر منه، فیعمّ المنحصر، کما هو مقتضی إطلاق النصّ «۱۳» و صریح الفتاوی «۱۴». و لو تعدد الأولاد یقدّم الأکبر مع استوائهم فی البلوغ، للإجماع و لمکاتبة الصفّار «۱۵» و فی دلالتها تأمّل یأتی وجهه. و لو استووا فی السنّ فالبالغ مقدّم علی غیره، إمّا لأنّه أکبر عرفا و أقرب إلی حدّ الرجال، و إمّا لأنّ التکلیف یتعلّق به عند بلوغه، لصدق «أولی الناس به» علیه بحسب النوع، إذ لو اعتبرت الأولویّة الشخصیّة من کل أحد لم یجب علیه بعد بلوغ أخیه أیضا، فإذا تعلّق التکلیف به فارتفاعه عند بلوغ أخیه یحتاج إلی دلیل، فتأمل. و لو اختلفوا فی البلوغ و کبر السنّ، ففی اعتبار البلوغ أو کبر السنّ وجهان: ممّا ذکرنا فی تقدیم البالغ علی غیره مع المساواة، و من إطلاق تقدیم الأکبر فی النصّ «۱۶» و الفتاوی «۱۷»، و الأوّل لا یخلو عن قوّة. و لو استووا فی السنّ و البلوغ، ففی سقوط القضاء عنهم- کما عن الحلّی «۱۸»- لعدم وجود الأکبر، أو ثبوته علیهم علی طریق الکفایة و تخییرهم، فإن اختلفوا فالقرعة- کما عن القاضی «۱۹»- أو علی طریق التوزیع- کما عن المشهور وفاقا للشیخ «۲۰»- ، أقوال: أقواها الأخیر، لأنّ الحکم معلّق بجنس أولی الناس الصادق علی الواحد و الاثنین، لما عرفت من أنّ المراد بأولی الناس: الأولی بالنوع، و هو جنس الأولاد، فکأنّه قال: یقضی عنه ولده. و أمّا وجوبه علی الکلّ کفایة فلم یثبت، لأنّ الوجوب علی الجنس أعم من التوزیع و من الوجوب الکفائی، فالأصل عدم تکلیف کلّ منهم بأزید من حصته و لو علی طریق الکفایة.

و بعبارة أخری: یعلم باستحقاقه العقاب إذا ترک حصته و لم یأت بها صاحبه علی أی تقدیر، و لا یعلم بأنه بعد قضاء حصته یعاقب علی ترک الباقی إذا ترکه مع ترک صاحبه. ثم انّ حکم القاضی بالقرعة عند اختلافهما «۲۱» لا وجه له، لعدم جواز الاختلاف بعد وجوب قیامهما «۲۲» بالواجب الکفائی، لأنه لا یسقط عنهما إلّا بعد حصوله فی الخارج، فینوی کلّ منهما الوجوب کما فی صلاة

المیّت. و دعوی وجوب فعل واحد عنه- علی أن تکون الوحدة شرطا لصحة الفعل مع تعددهما- ممنوعة. و ممّا ذکرنا یعلم حکم ما إذا کان الواجب ممّا لا یتبعّض کصلاة واحدة أو صوم یوم واحد و فی ثبوت الکفّارة علیهما مع إفطار الصوم بعد الزوال- علی القول بوجوبه فی القضاء عن الغیر- وجهان، أقواهما: الوجوب علیهما مع إفطارهما معا، و علی المتأخّر إفطارا مع التراخی، فتأمّل. ثمّ إنّ هنا وجوبا کفائیا فی الصلاة من جهة أخری، و هی أنّ الترتیب لمّا کان شرطا فی صحّة الصلاة فبعد الحکم بتوزیعها یکون الواجب کفائیا منهما الشروع فی القضاء فإذا فرغ من صلاة واحدة کان الشروع فی الأخری أیضا واجبا کفائیا، و هکذا إلی أن یصلّی أحدهما قدر نصیبه، فیتعیّن الباقی علی الآخر، فإن اختلفا فی السابق بأن أراد کلّ منهما السبق و اللحوق، فلا یبعد القرعة. و لا یشترط فی القاضی الحرّیة، لأنّ الأولویّة بالمیّت- الذی هو مناط الحکم- لا یتوقّف علی استحقاقه الإرث، بل یقتضیه مع عدم المانع، و لهذا لا یفرّق فی الحرّ بین الوارث بالفعل و الممنوع عن الإرث للقتل. و تعلّق الحکم فی صحیحة حفص «۲۳» علی «الأولی بالإرث» یراد به الأولی بالإرث من حیث القرابة لو خلّیت و نفسها. و لا یشترط أیضا خلوّ ذمته من صلاة فائتة، نعم سیأتی حکم الترتیب بین الفائتة و المتحمّلة فی أحکام القضاء

. علیه،

المکاسب، ج۴، ص ۳۴۱

## و أما المقضیّ

فالمحکیّ عن المشهور أنّه جمیع ما فات عن المیّت، و عن الشهید الثانی: نسبته إلی ظاهر النصّ و إطلاق الفتوی «۱» و ظاهر عبارة الغنیة: الإجماع علیه «۲»

و عن الحلّی «۳» و سبطه- ابن سعید- : أنّه لا یقضی إلّا ما فاته فی مرض موته «۴» و المحکیّ عن [المحقق] «۵» فی بعض رسائله أنه یقضی ما فاته لعذر کالمرض و السفر و الحیض بالنسبة إلی الصوم، لا ما ترکه عمدا مع قدرته علیه «۶» و عن الذکری نسبته إلی السیّد عمید الدین ثمّ اختیاره «۷» کما عن الشهید الثانی «۸». و الأقوی الأوّل، لإطلاق ما تقدّم من النصوص، خصوصا روایة ابن سنان المتقدمة «۹» و دعوی انصرافها إلی ما فات لعذر- إن سلّم- فهو تبادر ابتدائی، کتبادر بعض أفراد الماء من إطلاق لفظه، مع أنّ بعض فروض الترک عمدا ممّا لا إشکال فی عدم خروجه عن منصرف الإطلاق، مثل ما إذا وجب علیه الصلاة فی حال المرض مع النجاسة أو مع القعود أو الاضطجاع، أو وجب علیه الصلاة حال المطاردة مع العدوّ، فقصّر فی فعلها کذلک- علی ما هو الغالب فی أحوال المرضی و الغازین من ترک الصلوات إذا لم یتمکّنوا من فعلها إلّا کذلک- ثم مات فی هذه الحال أو بعد ذلک، فإنّ دعوی خروج مثل هذا عن منصرف إطلاق الأخبار المتقدمة «۱۰» بعیدة عن الإنصاف، و إذا شمل هذا شمل غیره من الصلوات المتروکة عمدا أو المفعولة فاسدة، لعدم القول بالفصل. بل یمکن دعوی شمول الروایات للمفعولة فاسدة، فیشمل المتروکة عمدا لعدم الفصل، فتأمّل. و کیف کان: فدعوی اختصاص الروایة بمن فاته الصلاة لعذر یسقط شرعا معه الصلاة- کالإغماء و فقد الطهورین و نحو ذلک- فی غایة البعد، خصوصا لو أرید من عدم تعمّد الفوت عدم التمکن من قضائه أیضا، بحیث لا یعمّ ما تسامح فی قضائه حتّی مات. ثم الظاهر أنّ النسبة بین قول الحلّی «۱۱» و مختار المحقق «۱۲» عموم من وجه، لأنّ الفوات فی مرض الموت یعمّ الترک عمدا. و علی أیّ حال: فالظاهر انصراف الإطلاق فی النصّ و الفتوی إلی ما وجب علیه أصالة، فلا یعمّ ما تحمّله بالولایة أو الاستئجار و إن کان العمل بالإطلاق أحوط، بناء علی احتمال کون الانصراف هنا نظیر الانصراف السابق

## و أما المقضیّ عنه

فهو الوالدان لا غیر، بناء علی المشهور من اختصاص القاضی بالولد الأکبر. نعم اختلفوا فی دخول الأمّ من جهة اختصاص روایة حمّاد

بالرجل «۱۳» و انصراف رواية ابن سنان إليه «۱۴» فإلحاق المرأة بالرجل قياس- كما صرّح الحلّى «۱۵» و المحقّق و الشهيد الثانيان فى حاشيتى الشرائع «۱۶» بل حكى عن جماعة «۱۷». و الأقوى الدخول، وفاقا لصريح المحكىّ عن صوم المبسوط «۱۸» و النهاية «۱۹» و الغنية «۲۰» و المنتهى «۲۱» و التذكرة «۲۲» بناء على عدم الفرق بين الصوم و الصلاة. و حكى فى خصوص الصلاة عن الرسالة المحكيّة سابقا عن المحقّق فى جواب سؤال جمال الدين المشغرى «۲۳» و عن الذكرى «۲۴» و الموجز «۲۵» بل حكى نسبته إلى ظاهر إطلاق الأكثر، إلّا أنّ الموجود فى الروضة: انّ اختصاص الحكم بالأب و عدم التعدى إلى الأمّ و غيرها من الأقارب «۲۶» هو المشهور «۲۷». و كيف كان فالأقوى اللحوق، و دعوى الانصراف فى رواية ابن سنان «۲۸»

ممنوعة، مضافا إلى مصححة أبى حمزة: «عن امرأة مرضت فى شهر رمضان أو طمثت أو سافرت، فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: أما الطمث و المرض فلا، و أما السفر فنعم» «۲۹». بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم و الصلاة كما يظهر من بعض «۳۰» و على أنّ المسئول عنه وجوب القضاء، لما ذكره فى المنتهى من الاتّفاق على الاستحباب فى هذه الصور «۳۱». و يمكن أن يكون طرحا الحلّى «۳۲» لهذه الأخبار لكونها آحادا عنده. و هل يشترط فى المقضى عنه الحرّية؟ قولان، أقواهما:

العدم، لإطلاق الروايات «۳۳» و دعوى انصرافها إلى الحرّية فى غاية البعد. و توهّم كون الأولى بالعبد مولاه، و لا يجب عليه القضاء إجماعا، مدفوع بأنّ المراد بالأولويّة: الأقربيّة فى النسب و الأشدّيّة فى علاقة القرابة الّتى هى المقتضية للأولويّة بالإرث و لو اجتمع سائر شروط الإرث، و لذا يجب على القاتل لأبيه و إن لم يرثه. و حكى عن فخر الدين عدم الوجوب، قال: و منشأ الإشكال عموم قولهم عليهم السلام: «فعلى وليّه أن يتصدّق عنه من تركته» «۳۴» دلّ بالمفهوم على الحرّيّة، فهذه المسألة ترجع إلى أنّ الضمير إذا رجع إلى البعض هل يقتضى التخصيص أم لا؟ و قد حقّق ذلک فى الأصول. و الحقّ عندى عدم القضاء، لما تقدّم «۳۵» (انتهى).

و اعترضه شارح الروضة- بعد نقل هذا الكلام- بأنّا لم نظفر بخبر فيه ذلک، و إنّما الخبر الّذى تعرّض فيه للتصدّق خبر أبى مريم، و ليس فيه ذكر الصوم إلّا بعد التصدّق فى إحدى طريقيه و لفظه: «و إن صحّ ثمّ مرض حتّى يموت و كان له مال تصدّق عنه مكان كلّ يوم بمدّ، و إن لم يكن له مال صام عنه وليّه» «۳۶» «۳۷» (انتهى). و لا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين، إذ لو سلّم وجود خبر مشتمل على المتمّم المذكور، فمقتضى التبادر و إن كان تقييد المطلق به- و ليس هذا من قبيل العام المتعقّب بالضمير الراجع الى بعض أفراده كما لا يخفى- إلّا أنّ تخصيص الخبر المشتمل على المتمّم «۳۸» لا يقتضى تخصيص باقى «۳۹» المطلقات، لعدم التنافى بينهما. ثمّ إنّ حكم الجارية حكم العبد الميّت.

## و أما أحكام القضاء

فيحصل توضيح المهم منها فى ضمن مسائل: الأولى: أنّ الظاهر من النص و الفتوى بأنّه «يقضى عن الميّت»، أنّ القضاء عن الميّت نيابة عنه فى الفعل، لا أنّه تكليف أصلى على الولىّ. فلا بدّ فيه من نيّة النيابة كما فى الحجّ و الزيارة عن الغير، و لا تبرأ ذمّته بإهداء ثواب العبادة إلى الميّت من دون قصد النيابة، بل لا يشرع هذا الفعل بمجرّد هذه الغاية مع عدم اشتغال ذمّته به أصالة، كمن أراد أن يصلّى ظهرا فى غير وقته و يهديه إلى الميّت، لأنّ إهداء الثواب فرع وجوده المتوقّف على تحقّق الأمر، المفروض عدمه. و يعتبر فى القضاء جميع ما كان معتبرا فى فعل الميّت، مع قطع النظر عمّا يعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له، فيقصر ما فاته سفرا، و يتمّ ما فاته حضرا، و لا يجب عليه الإخفات فى أوّليى الجهريّة لو كان النائب رجلا و الميّت امرأة، و يجب الإخفات لو انعكس الفرض، و كذا الكلام فى ستر تمام «۴۰» البدن. و الفرق بينهما و بين القصر و الإتمام: أنّ القصر و الإتمام مأخوذان فى ماهيّة الصلاة، و أمّا الجهر و الإخفات فإنّما هو باعتبار كون المباشر للفعل امرأة يطلب خفض صوتها و ستر بدنها عند الصلاة، فهما

المكاسب، ج۴، ص ۳۴۲

أحكام خصوص الفاعل لا الفعل. و مثلهما الأحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز و القدرة، فإنّ المعيار فيها حال المباشرة للفعل، فيصلّى

القادر قائما عمّن فات عنه قاعدا، و يصلّى العاجز قاعدا عمّن فاته قائما. و لا يجب على الولىّ الاستنابة مع عجزه، للأصل. و ربما يحتمل ذلك بناء على أنّ الواجب على الولىّ تحصيل الصلاة بالأجزاء و الشرائط الّتى كانت على الميّت و إبراء ذمّته بصلاة نفسه أو بالاستنابة، فإذا لم يتمكّن من الصلاة الاختياريّة بنفسه تعيّن عليه الاستنابة.

و يضعّفه أنّ الاستنابة مع جوازها مسقطة للواجب المعيّن على الولىّ، لا- أحد فردى الواجب المخيّر، فلا- يتعيّن عند تعذّر الصلاة الاختياريّة، بل ينتقل إلى بدلها الاضطرارى كالصلاة قاعدا أو قائما إذا كان غير راج لزوال العذر، بل و إن كان راجيا، بناء على عدم وجوب تأخير اولى الأعذار، و على وجوب المبادرة إلى براءة ذمّة الميّت. و لكن الأقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الأعذار، و الأحوط الاستنابة مع عدمه. و فى حكم العجز و القدرة: العلم و الجهل المعذور فيه موضوعا أو حكما كمن جهل القبلة فصلّى إلى الجهة المظنونة أو إلى أربع جهات مع عدم الظنّ، أو صلّى فى طاهر كان يعتقده الميّت نجسا، فإنّ هذه الأمور و أشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشرته، لا باعتبار ذاته. و من هذا القبيل اختلاف الميّت و النائب فى مسائل الصلاة، فإنّ العبرة فيها بمعتقد الفاعل تقليدا أو اجتهادا دون الميّت، حتّى لو فاته صلاة يعتقدها قصرا، كما إذا سافر إلى أربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه و اعتقدها الولىّ تماما- لاعتقاده اعتبار الرجوع ليومه فى الأربعة- وجب القضاء عنه تماما. نعم لا- يجب قضاء ما صلّاه «۱» الميّت صحيحا إذا اعتقد الولىّ فسادها، و هو واضح. و الفرق: إنّ فعل الميّت بدل عن الواقع إذا كان مخالفا له، أمّا إذا لم يفعل فالفعل يصير تكليفا للولىّ يوقعه بحسب اعتقاده، حتّى لو اعتقد عدم وجوبه على الميّت رأسا لم يجب على الولىّ و إن كان الميّت قد اعتقد وجوبه، كقضاء صلاة الخسوف الّذى لم يعلم به الميّت حتّى انجلى، فلا يجب على الولىّ قضاؤها إذا اعتقد عدم وجوبه، و إن كان الميّت قد اعتقد وجوب القضاء. و يحتمل وجوب القضاء هنا على الولىّ إذا اعتقد استحبابه على تقدير عدم الوجوب، لصيرورة الميّت مشغول الذمّة به فى اعتقاده و يمكن إبراء ذمّته فيجب. أمّا إذا لم يعتقد الولىّ استحبابه على تقدير عدم الوجوب فلا يجوز له الإتيان لعدم تأتّى قصد القربة لكن فرض المسألة خلافيّة لا- ينفكّ عن رجحان الإتيان من باب الاحتياط. الثانية: هل ما يفعله الولىّ أداء لما فات عن الميّت باعتبار الأمر الأدائى، فيكون فعله تداركا للأداء؟ كما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلاة الّتى فاتته، كما إذا مات بعد مضىّ مقدار الصلاة و الطهارة، أو فى غير الفرض المذكور أداء لما فات عن الميّت باعتبار الأمر القضائى فيكون تداركا لقضاء الميّت الّذى هو تدارك لفعله الأدائى، لا تداركا أوّليّا لفعله الأدائى؟. و بعبارة أخرى: لا شكّ أنّ الصلاة عن الميّت كأداء الدين عنه، فهل الملحوظ- فى كونه دينا- الأمر الأدائى، أو الأمر القضائى به فيما إذا مات بعد تكليفه بالقضاء؟ وجهان، أظهرهما من أدلّة العبادة عن الميّت و أنّها كأداء الدين عنه، الأوّل، لأنّ ظاهر إطلاق الدين على العبادة إنّما هو باعتبار مطلوبيّتها الأوّليّة، و الأمر بقضائها أمر بأداء ذلك الدين، فإذا لم يؤدّه بنفسه أدّاه عنه الولىّ، ففعل الولىّ بدل الأداء، لا- القضاء. و تظهر الثمرة فى اعتبار الأمور المعتبرة فى القضاء فى فعل الولىّ. توضيح ذلك: أنّ ما كان من الشروط معتبرة فى الأداء، فلا إشكال فى اعتبارها فى القضاء، سواء كان القاضى نفسه حيّا أو وليّه «۲» بعد موته، لأنّ تدارك الفائتة لا يحصل إلّا بمراعاتها، لأنّ المفروض كونها مأخوذة فى الفائت. و أما الشروط المعتبرة فى قضاء الصلاة الّتى دلّ عليها الدليل الخاصّ من دون كونها معتبرة فى الأداء، فلا بدّ من الاقتصار فى اعتبارها على مقدار دلالة الدليل، فإذا دلّ الدليل على اعتبارها فى قضاء الشخص عن نفسه فلا يتسرّى إلى قضائه عن غيره. نعم لو قلنا: إنّ الغير إنّما يفعل ذلك القضاء الّذى كان واجبا على الميّت و امتثالا لأمره القضائى، فلا مناص من مراعاة هذه الشروط. و هذا مثل الترتيب بين الفوائت،- بناء على اعتباره فى القضاء باعتبار دليل خارج، و ليس باعتبار كونه شرطا فى الأداء- ، إذ ليس تأخير المغرب عن عصره المتقدّم شرعا شرطا له، و إنّما هو عارض اتّفاقى له حصل من تدريج الزمان، بل تأخير العصر عن الظهر أيضا ليس إلا باعتبار الأمر الأدائى بالظهر، فإذا فات الظهر و العصر فقد ارتفع الأمر الأدائى بالظهر و برئت الذمّة منه، و وجوب وقوع العصر بعد «۳» براءة الذمّة من مطلق الأمر بالظهر- و لو كان أمرا قضائيّا- غير معلوم، فتأمّل حتى لا يتوهّم أنّه رجوع عن لزوم «۴» اتّحاد القضاء و الأداء فى الشروط، لأنّا نلتزم أيضا أنّ كلّما هو شرط فى العصر الأدائى شرط فى العصر القضائى، لكن ندّعى أنّ الشرط فى العصر الأدائى وقوعها بعد براءة الذمّة عن الأمر الأدائى [بالظهر، دون

مطلق الأمر بها، و لازم اعتبار شروط

الأداء فى القضاء أنّ العصر القضائى أيضا لا بدّ من وقوعها بعد البراءة عن الأمر الأدائى] «۵»، و هذا شىء حاصل دائما. فالعمدة فى وجوب الترتيب بين الفوائت الإجماع المنقول و بعض الأخبار «۶» و هى مختصّة بقضاء الشخص عن نفسه، و المفروض أنّ الولىّ نائب عن الميّت فى تدارك الأداء، لا فى تدارك القضاء حتّى يقتضى ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميّت فى قضائه عن نفسه. نعم لا يستبعد أن يستظهر من أدلّة الترتيب فى قضائه عن نفسه كون مطلق كذلك، سواء كان عن نفسه أو عن الغير. الثالثة: هل يسقط القضاء عن الولىّ بفعل الغير- كما عن الشيخ «۷» و جماعة «۸»- أم لا- كما عن الحلّى «۹» و آخرين «۱۰»- ؟. الأقوى: الأوّل، لعموم ما دلّ على أنّ الصلاة و الصوم عن الميّت يكتب له «۱۱» و ما دلّ على أنّ العبادة فى ذمّة الميّت كالدين، فكما تبرأ ذمّته بأداء كلّ أحد الدين عنه فكذلك العبادة «۱۲»: و قد تقدّم «۱۳» فى رواية الخثعميّة قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم قال صلّى اللّه عليه و آله و سلم: فدين اللّه أحقّ بالقضاء» «۱۴».

المكاسب، ج۴، ص ۳۴۳

فإذا برئت ذمة الميّت بفعل كل من فعل عنه، فلا يبقى فى ذمّته شىء حتّى يجب على الولىّ قضاؤه، ففعل الغير مسقط للوجوب عن الولىّ بسقوط موضوعه- أعنى اشتغال ذمّة الميّت- لا أنّ الغير نائب عن الولىّ أو متحمّل عنه، حتّى يقال: إنّ الصلاة و الصوم لا يتحمّلان عن الحىّ، أو يقال: إنّ المخاطب هو الولىّ فيجب عليه المباشرة، فإنّا لم نحكم بامتثال الولىّ إذا استناب غيره، و إنّما نحكم ببراءة ذمّة الميّت، فلا يكون عليه صلاة أو صيام حتّى يقضيه الولىّ. فيظهر من ذلك كلّه أنّ الاستدلال على المنع بظهور الأدلّة فى وجوب المباشرة، أو أنّ الصلاة و الصوم لا تدخلهما النيابة عن الحىّ، فى غير محلّه، فإذن ما ذكرنا ينافى التصريح عن المشهور بوجوب مباشرة الولىّ له. و يدلّ على السقوط- مضافا إلى ما ذكرنا- الموثّقة: «فى الرجل يكون عليه صلاة أو صوم هل يجوز أن يقضيه رجل غير عارف؟ قال: لا يقضيه إلّا مسلم عارف» «۱». دلّ على عدم إجزاء قضاء غير العارف بالأئمة عليهم السلام و إن كان وليّا، و جواز قضاء العارف و إن لم يكن وليّا. و لا يجوز أن يكون المراد بغير العارف فى السؤال، و بالعارف فى الجواب خصوص الولىّ، كما لا يخفى. و مرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام: «إذا مات الرجل و عليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من أهله» «۲». فإنّه بعد قيام القرينة على عدم إرادة ظاهر الخبر- و هو الوجوب الكفائى- ظاهر فى أنّ كلّ أحد من أهله مرخّص فى إبراء ذمّة الميّت، و تخصيص «الأهل» مع أنّ غيرهم أيضا مرخّص، لأجل حصول مشيئة القضاء فيهم غالبا، دون غيرهم. و الموثّق- كالصحيح- المحكىّ عن زيادات التهذيب، عن أبى بصير: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل سافر فى رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه قال: يقضيه أفضل أهل بيته» «۳». دلّ- بعد قيام الدليل على عدم وجوب القضاء على أفضل أهل البيت- على استحباب تفويض الولىّ القضاء إليه إن لم يكن هو وليّا، و على عدم تفويضه إلى غيره إن كان هو الولى. و استدلّ الحلىّ «۴» و من تبعه «۵» على عدم سقوطه بفعل الغير بما يرجع حاصله إلى أصالة عدم السقوط بعد كون الولىّ هو المخاطب، و زاد فى الذكرى: أنّ الصلاة لا تقبل التحمّل عن الحىّ «۶». و يعرف الجواب عن ذلك كلّه بما ذكرنا من أنّ الغير ليس متحمّلا عن الولىّ، و إنّما يبرئ ذمّة الميّت فيرتفع الوجوب عن الولىّ. نعم يمكن أن يستدلّ لهم بمكاتبة الصفّار إلى أبى محمّد العسكرى عليه السلام: «رجل مات و عليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيّام، و له وليّان، هل يجوز أن يقضيا عنه جميعا عشرة أيّام، خمسة أيام أحد الوليّين و خمسة أيّام الآخر؟ فوقّع عليه السلام: يقضى عنه أكبر وليّيه «۷» عشرة أيّام ولاء إن شاء اللّه تعالى» «۸». فإنّ المنع عن إقدام الوليّين على القضاء بالتوزيع مع كون أحدهما أكبر، يدلّ على عدم جواز تبرّع الأصغر بقضاء خمسة أيّام. و حمل الأمر بالقضاء على الاستحباب ينافيه- مع كون السؤال عن أصل الجواز- أنّ المستحبّ هو تعجيل إبراء ذمّة الميّت الحاصل بقضاء كلّ منهم خمسة دون صوم الأكبر عشرة ولاء، فالظاهر أنّ الأمر بالولاء لوجوب المبادرة إلى إبراء الذمة، ففيه دلالة على عدم جواز تبرّع غير الولىّ، مضافا إلى اقتضاء تطابق الجواب و السؤال لذلك. و على أىّ تقدير: فقوله عليه السلام: «يقضى عنه» ليس مستعملا فى الوجوب بقرينة تقييده بالولاء، فليت شعرى كيف استدلّ به

المشهور على وجوب تقديم الأكبر عند تعدّد الأولى بالإرث. إلّا أن يقال: إنّ الاستحباب مناف لوجوب المبادرة إلى إبراء ذمّة الميّت، فلو جاز لغير الوليّ القضاء لم يرجّح انفراد الوليّ به على المشاركة. فظاهر الرواية لو حمل على الوجوب نافى مذهبهم فى جواز تبرّع الغير، و لو حمل على الاستحباب لم يدلّ على مذهبهم بتعيّن القضاء على الأكبر. ثمّ إنّ ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميّت بفعل الغير يعمّ المتبرّع، و الموصى إليه، و المستأجر. أمّا المتبرّع: فلا فرق فيه بين أن يقع بإذن الوليّ أو بدون إذنه، إذ المفروض عدم تحمّله شيئا عن الوليّ حتّى يحتاج إلى إذنه. و أمّا الموصى إليه:

فإن قبل الوصيّة وجب عليه الفعل و لو كان تبرعا أو أوصى بالاستئجار من مال الموصى اليه على ما يظهر من الذكرى «۹» و المحكيّ عن ابن طاوس «۱۰» و غير واحد من المعاصرين «۱۱»،

بل فى المناهل دعوى ظهور الاتّفاق عليه «۱۲» و عن التذكرة: أنّه إذا أوصى الإنسان بوصيّة فإنّ وصيّته تنفذ و يجب العمل بها إجماعا «۱۳». و فى دلالته على المدّعى نظر.

نعم استدلّ عليه بعموم حرمة تبديل الوصيّة المستفاد من الآية «۱۴» و من الأخبار «۱۵» المستشهدة بالآية. و يظهر من العبارة المحكيّة عن التذكرة أنّ هذا النحو من قبول الوصيّة بمنزلة الوعد لا- يجب الوفاء به، قال- فى مقام الاستدلال على وجوب قضاء الصوم عن المرأة برواية أبى بصير: «عن امرأة مرضت فى شهر رمضان و ماتت فى شوّال، فأوصتنى أن أقضى عنها، قال: هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، قال: لا تقضى عنها فإنّ اللّه تعالى لم يجعله عليها، قلت: فإنّى أشتهى أن أقضى عنها و قد أوصتنى بذلك، قال: كيف تقضى شيئا لم يجعله اللّه عليها، فإن اشتهيت أن تصوم فصم لنفسك» «۱۶»: استفسر عليه السلام عن حصول البرء أوّلا، و لو لم يجب القضاء مع البرء لم يكن للسّؤال معنى. ثمّ قال: لا- يقال: قد حصلت الوصية فجاز أن يكون الوجوب بسببها. لأنا نقول: الوصية لا تقتضى الوجوب، أما مع عدم القبول فظاهر، و أما مع القبول فلأنّه راجع إلى الوعد «۱۷» (انتهى). و كيف كان: فهل الوصيّة النافذة تسقط الوجوب عن الوليّ، أم لا؟ صريح الشهيدين «۱۸» و صاحب الموجز «۱۹» و شارحه «۲۰» و صاحب الذخيرة «۲۱» ذلك، و لعلّه «۲۲» لأنّ بعد فرض وجوب العمل بوصيّته لا- يجب الفعل الواحد عينا على مكلّفين، و إرجاعه إلى الوجوب الكفائى مخالفة لظاهر التكليفين، و الحكم بالوجوب على الوليّ مناف لفرض نفوذ الوصيّة، فإنّ التحقيق أنّ دليل وجوب العمل بالوصيّة حاكم على أدلّة مثل هذا الحكم، أعنى الوجوب على الوليّ، و إلّا فكلّ واقعة قبل تعلّق الوصيّة بها لها حكم غير ما تقتضيه الوصيّة، و لذا لم يستدلّ الشهيد رحمه اللّه «۲۳» و من تبعه «۲۴» على السقوط بأزيد من أنّ العمل بما رسمه الموصى واجب. نعم زاد صاحب الذخيرة: أنّ المتيقن من موارد الوجوب على الولى ما إذا لم يوص الميت «۲۵». و لا بأس به، لأنّ الظاهر من قول السائل: «يموت الرجل و عليه صلاة أو صيام من يقضيه؟» «۲۶» فرض عدم وجود من أقدم على إبرائه و وجب عليه ذلك. و ربّما يقال أيضا: إنّ النسبة بين أدلّة الوجوب على الوليّ و أدلّة وجوب العمل بالوصيّة

المكاسب، ج۴، ص ۳۴۴ عموم من وجه، و الترجيح مع أدلّة الوصيّة. و فيه نظر، بل التحقيق الحكم بحكومة أدلّة الوصيّة كما يحكم فى سائر الموارد، لما عرفت من أنّ كلّ وصيّة فهى ترد على واقعة لها حكم و دليل لو لا الوصيّة، فلا يعارض بدليلها أدلّة الوصيّة، فلاحظ، فأدلّة العمل بالوصيّة شبيهة بأدلّة النذر و شبهه. و يظهر من شرح الوحيد البهبهانى:

عدم السقوط عن الوليّ بالوصيّة، بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائى «۱». فإن أراد به كون الوجوب كذلك من أوّل الأمر و حين موت المقضىّ عنه، ففيه نظر عرفت وجهه. و إن أراد أنّ السقوط مراعى بفعل الوصىّ، فلا- تبرأ ذمّته مطلقا إلّا بعد فعله، و لو تركاه استحقّا العقاب، فلا بأس به، لكن لا يجب تحصيل العلم أو الظنّ على الوليّ بقيام الوصىّ به، بل لو ظهر له فواته من الوصىّ بحيث لا يمكن له الإتيان بموته أو نحوه، تعيّن على الوليّ، للعمومات السليمة عن المعارض. إلّا أن يقال- بعد تسليم ما ذكر سابقا من كون مورد الحكم فى الأخبار غير صورة إيصاء الميّت- : لا دليل على عود الوجوب بعد تحقّق السقوط. و أمّا الاستيجار: فلا كلام فيه من حيث براءة ذمّة الميّت بفعل الأجير إذا فعلها على الوجه الصحيح، سواء كان له وليّ فكان المستأجر هو أو غيره، أم لم يكن له وليّ. و

إنّما الكلام فى صحّة الاستيجار و عدمها. و الثمرة بعد الاتّفاق على الصحّة، لو وقع من الأجير صحيحا كما لو وقع من غيره من فى أمرين: أحدهما: انتقال مال الأجرة إلى الأجير. و الثانى: أنّ كون الداعى للعمل هو تحصيل استحقاق الأجرة غير قادح فى نيّة القربة المعتبرة فى جميع العبادات. فنقول: أمّا صحّة الاستيجار: فالحقّ صحّته وفاقا للمعظم، لوجوه:

الأوّل: الإجماعات المستفيضة عن جماعة كالشهيد قدّس سرّه حيث قال فى الذكرى: إنّ هذا النوع ممّا انعقد عليه إجماع الإماميّة الخلف و السلف، و قد تقرّر أنّ إجماعهم حجّة قطعية «۲» (انتهى). و حكى الإجماع أيضا عن الإيضاح «۳» و جامع المقاصد «۴» و إرشاد الجعفرية «۵». بل عن ظاهر مجمع الفائدة أيضا «۶»، و عن بعض الأجلّة- كأنّه صاحب الحدائق- عدم الخلاف فى المسألة «۷». و يؤيّد ذلك- مضافا إلى الشهرة العظيمة، إذ لم يخدش فى ذلك إلّا صاحبا الكفاية «۸» و المفاتيح «۹»- استقرار سيرة الشيعة فى هذه الأعصار و ما قاربها من المجتهدين و العوام و المحتاطين على الاستيجار و الإيصاء به. و يدلّ على المسألة- مضافا إلى ما عرفت- أنّ المقتضى لصحّة الاستيجار موجود و المانع مفقود، لاتّفاق المسلمين على أنّ كلّ عمل مباح «۱۰» مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص العامل و لم يجب عليه يجوز استئجاره عليه، و منع «۱۱»

تحقّق الإجماع فى خصوص كلّ مقام ضرورى الفساد عند أدنى محصّل، إذ لم تسمع المناقشة فى هذه القاعدة و مطالبة الدليل على الصحّة فى كلّ مورد من الأعمال المستأجر عليها كما فى الأعيان المستأجرة. هذا كلّه مضافا إلى العمومات الدالّة على صحّة إجارة الإنسان نفسه، كما فى رواية تحف العقول «۱۲» و غيرها «۱۳» و عمومات الوفاء بالعقود «۱۴» و حلّ أكل المال بالتجارة عن تراض «۱۵» و عمومات الصلح إذا وقعت المعاوضة على جهة المصالحة «۱۶». و بالجملة: فالأمر أظهر من أن يحتاج إلى الإثبات. ثمّ إنّ ما ذكره المخالف فى المقام لا يوجب التزلزل فيما ذكرناه من الدليل، إذ المحكىّ عن المحدّث الكاشانى فى المفاتيح ما هذا لفظه: «أمّا العبادات الواجبة عليه الّتى فاتته، فما شاب منها المال كالحجّ يجوز الاستئجار له كما يجوز التبرّع به عنه بالنصّ و الإجماع، و أمّا البدنىّ المحض- كالصلاة و الصيام- ففى النصوص أنّه «يقضيها عنه أولى الناس به» «۱۷»، و ظاهرها التعيّن عليه، و الأظهر جواز التبرّع بهما عنه من غيره أيضا. و هل يجوز الاستيجار لهما عنه؟ المشهور نعم، و فيه تردّد، لفقد نص فيه، و عدم حجّيّة القياس حتّى يقاس على الحجّ أو على التبرّع، و عدم ثبوت الإجماع بسيطا و لا مركّبا، إذ لم يثبت أنّ كلّ من قال بجواز التبرّع «۱۸» قال بجواز الاستيجار لهما. و كيف كان: فلا يجب القيام بالعبادات البدنيّة المحضة بتبرع و لا استئجار، إلّا مع الوصيّة» «۱۹» (انتهى). و الظاهر أنّ استثناء الوصيّة من نفى الوجوب رأسا، فيجب مع الوصيّة فى الجملة، لا مطلقا حتّى يشمل الوصيّة بالاستئجار، كما زعمه بعض فأورد عليه بأنّه لا تأثير للوصيّة فى صحّة الاستيجار. و كيف كان: فحاصل ما ذكره- كما حصّله بعض- يرجع إلى التمسّك بالأصل. فإن أراد أصالة الفساد بمعنى عدم سقوطه عن الولىّ و عدم براءة ذمّة الميّت، ففيه أنّه لا يعقل الفرق بين فعل الأجير إذا وقع جامعا لشرائط الصحّة و فعل المتبرّع فى براءة ذمّة الميّت و الولىّ فى الثانى دون الأوّل و إن قلنا بفساد أصل الإجارة. و دعوى عدم وقوع فعل الأجير صحيحا، لعدم الإخلاص- مع أنّه كلام آخر يأتى الإشارة إليه- مدفوعة بأنّه قد لا يفعله الأجير إلّا بنيّة القربة، إذ الاستيجار لا يوجب امتناع قصد القربة. و إن أراد به أصالة فساد الإجارة، بمعنى عدم تملّك الأجير للأجرة المسمّاة و عدم تملّك المستأجر العمل على الأجير ليترتّب عليه آثاره، ففيه ما عرفت سابقا من أنّه لا معنى لمطالبة النصّ الخاصّ على صحّة الاستيجار لهذا العمل الخاصّ من بين جميع الأعمال الّتى يعترف بصحّة الاستيجار عليها من غير توقف على نص خاصّ، فهل تجد من نفسك التوقّف فى الاستيجار لزيارة الأئمة عليهم السلام من جهة عدم النصّ الخاصّ، و كون إلحاقه قياسا محرّما؟. و الحاصل: أنّ التوقّف فى صحّة الاستيجار فى هذا المورد الخاصّ من جهة عدم الدليل فى غاية الفساد، مضافا إلى ما عرفت سابقا من وجود النصّ على صحّة الاستيجار على الصوم، أو على ما هو بمنزلة الاستيجار- كالجعالة و المصالحة- مثل ما عن الصدوق فى الفقيه، عن عبد اللّه بن جبلة، عن إسحاق ابن عمّار، عن أبى عبد اللّه عليه السلام: «فى رجل جعل عليه صياما فى نذر فلا يقوى. قال: يعطى من يصوم عنه كلّ يوم مدّين» «۲۰» فإنّ غاية الأمر حملها على الاستحباب على فرض انعقاد الإجماع على عدم وجوب الاستنابة عند العجز، لكنّه كاف فى إثبات المشروعيّة. ثمّ إنّ لصاحب

المفاتيح دعوى أخرى فى هذا المقام من جهة عدم قصد التقرّب فيما يفعله الأجير، تبع فيه بعض من تقدّمه، قال فى المفاتيح- على ما حكى عنه- ما هذا لفظه: «و الّذى يظهر لى أنّ ما يعتبر فيه التقرّب لا يجوز أخذ الأجرة عليه مطلقا، لمنافاته الإخلاص، فإنّ النيّة- كما مضى- ما

المكاسب، ج۴، ص ۳۴۵

يبعث على الفعل، دون ما يخطر بالبال. نعم يجوز فيه الأخذ إن اعطى على وجه الاسترضاء أو الهدية أو الارتزاق من بيت المال من غير تشارط. و أمّا ما لا يعتبر فيه ذلك، بل يكون الغرض منه مجرّد صدور الفعل على أىّ وجه اتّفق، فيجوز أخذ الأجرة عليه مع عدم الشرط فيما له صورة العبادة فيكون مسقطا للعقاب عمّن وجب عليه و إن لم يوجب الثواب له. و أمّا جواز الاستيجار للحجّ- مع كونه من القسم الأوّل- فلأنّه إنّما يجب بعد الاستيجار و فيه تغليب لجهة الماليّة، فإنّه إنّما يأخذ المال ليصرفه فى الطريق حتّى يتمكّن من الحجّ، و لا فرق فى صرف المال فى الطريق بين أن يصدر من صاحب المال أو نائبه. ثمّ إنّ النائب إذا وصل إلى مكّة و تمكّن من الحجّ أمكنه التقرّب به، كما إذا لم يكن أخذ أجرة فهو كالمتطوّع. أو نقول: إنّ ذلك أيضا على سبيل الاسترضاء للتبرّع، أما الصلاة و الصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لهما كما مرّ» «۱». و ربما يستفاد هذا من كلام بعض من سبقه كما سيجىء. و الجواب عنه، أوّلا: بالنقض ببعض الواجبات و المستحبّات المعتبر فيها التقرّب، كالحجّ و صلاة الطواف و الزيارات المندوبات إذا وقعت الإجارة على نفس الأفعال فقط أو مع المقدّمات. و دعوى خروجها بالنص و الإجماع إن رجعت إلى دعوى عدم اعتبار القربة فيها كانت فاسدة بالبداهة، و إن رجعت إلى دعوى الفرق بينها و بين الصلاة و الصوم فى منافاة الأجرة لقصد القربة فيهما دونها، فأظهر فسادا من الأوّل، ضرورة اتّحاد القربة المعتبرة فى جميع العبادات. و أمّا ثانيا: فبالحلّ، و قد تقرّر بما حاصله: جعل التقرّب صفة للفعل و استحقاق الأجرة غاية، فيقال: إنّ النيّة مشتملة على قيود: منها كون الفعل خالصا للّه سبحانه، و منها كونه أداء أو قضاء، عن نفسه أو عن الغير، بأجرة أو بغيرها، و كلّ من هذه القيود غير مناف لقصد الإخلاص، و الأجرة فيما نحن فيه إنّما وقعت أوّلا و بالذات بإزاء القيد الثانى- أعنى النيابة عن زيد- بمعنى أنّه مستأجر على النيابة عن زيد بالإتيان بهذه الفريضة المتقرّب بها، و قيد القربة فى محلّه على حالة لا تعلّق للإجارة إلّا من حيث كونه قيدا للفعل المستأجر عليه. نعم لو اشترط فى النيابة عن الغير التقرّب زيادة على التقرّب المشروط فى صحّة العبادة، اتجه منافاة الأجرة لذلك، إلّا أنّه ليس بشرط إجماعا. و بالجملة: فإنّ أصل الصلاة مقصود بها وجهه سبحانه، لكنّ الداعى عليها و الباعث عليها مع التقرّب هو هذا المبلغ الّذى قرّر له. و لذلك نظائر فى الشرع يوجب رفع الاستبعاد، مثل صلاة الاستسقاء و الاستخارة و طلب الحاجة و الولد و الرزق، و نحوها ممّا كان الباعث عليها أحد الأغراض، فإنّ أصل الصلاة مقصود بها وجهه سبحانه و يتقرّب بها إليه جلّ ذكره، و لكن الحامل عليها أخذ الأمور المذكورة، بمعنى أنّه يأتى بالصلاة الخالصة لوجه اللّه لأجل هذا الغرض الحامل عليها «۲» (انتهى). و لا يخفى ما فيه، لابتناء ما ذكره المحدّث المتقدّم على اعتبار كون القربة و الإخلاص داعيا و حاملا على الفعل بحيث لا يشركه بغيره و هو الحقّ الّذى لا محيص عنه، فجعل الغرض و الداعى أمرا آخر مخالف لذلك. مع أنّ كون القربة و الإخلاص من قبيل الأداء و القضاء من قيود الفعل لا محصّل له، بناء على أنّ قصد القربة عبارة عن قصد امتثال أمر اللّه و طلب رضا اللّه بذلك الفعل. فالتحقيق فى الجواب أن يقال: قد عرفت سابقا أن معنى النيابة هو تنزيل الشخص منزلة الغير فى إتيان العمل الخاصّ، و قد عرفت أيضا مشروعيّته و رجحانه، و مقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود به حصول التقرّب و الثواب موجبا لتقرّب ذلك الغير، لا العامل، لأنّه لم يتقرّب بذلك الفعل إلّا بعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه، فصار المنوب عنه هو المتقرّب، و لذا يعود النفع إليه. ثم إنّ هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن أن يقع للدواعى المختلفة، فقد يكون الداعى ما حكم العقل و النقل به من حسن هذا التنزيل و أنّه محبوب للّه تعالى و أنّ الفاعل يثاب عليه، فلا يوقع هذا التنزيل إلّا للّه تعالى. و قد يكون الداعى عليه حبّ ذلك الغير لأمر دنيوى- كقرابة أو صداقة أو إحسان يريد مكافأته أو غير ذلك- من غير التفات إلى كون هذا التنزيل ممّا أمر به استحبابا و أراده الشارع، و هذا هو الأكثر فى العوام حيث لا يكون الداعى و الحامل لهم على العمل إلّا ما يسمع من وصول النفع إلى الميّت بهذه

العبادة أو هذه الصدقة، و لا يلتفتون إلى وصول

نفع و ثواب إليهم، بل لا يعتقدونه، بل قد لا يصدّقون من يخبرهم بذلك قائلين: إنّا نفعل هذا و ثوابه لميّتنا، و لا شكّ أنّ النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحّة العمل، لأنّ التقرّب على وجه النيابة حاصل. نعم النيابة على وجه التقرّب غير حاصل، و الموجب لصحّة الفعل على وجه النيابة هو الأوّل، و الثانى يعتبر فى صحّة نفس النيابة الّتى هى عبادة باعتبار تعلّق الأمر الاستحبابى به عقلا و نقلا. إذا عرفت هذا فنقول: كون الداعى على النيابة و تنزيل نفسه منزلة الغير فى إتيان الفعل تقرّبا إلى اللّه هو مجرّد استحقاق الأجرة، إنّما يوجب عدم الخلوص و التقرّب فى موافقة أوامر النيابة و عدم حصول ثواب للنائب، لعدم امتثاله أوامر النيابة و عدم إخلاصه فيها، و هذا لا يوجب عدم صحّة العمل الّذى جعل نفسه فيه بمنزلة الغير و أتى به عنه تقرّبا إلى اللّه، فالنيابة عن الميّت لمجرّد استحقاق الأجرة كالنيابة عنه لمجرّد محبّة الميّت لكونها زوجة للنائب قد شغفته حبّا لحسنها، بحيث لا يريد من صدقاته و عباداته عنها إلّا مجرّد إيصال الثواب إليها، أو كالنيابة عنه لكونه محسنا إليه فى أيّام حياته و معينا له فى أمر دنياه أو دينه. نعم لو نوى الأجير النيابة عن الميّت لأجل إيصال النفع إلى أخيه المؤمن و لأجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقود، كان مثابا فى عمله مأجورا فى الدنيا و الآخرة. و عليه يحمل ما ورد من قول الصادق عليه السلام لمن استأجره للحجّ عن إسماعيل- بعد ما شرط آدابا كثيرة- : «انه إذا فعلت كذلك كان لإسماعيل واحد بما أنفق من ماله، و لك تسعة بما أنعمت من ربّك» «۳». ثمّ إنّ هنا كلمات للفقهاء لا بأس بإيرادها ليعلم حالها بمقايسة ما ذكرنا من التوجيه فى نيّة التقرّب، و أنّ ما ذكره المحدّث الكاشانى «۴» موافق لبعضها، فنقول- تعويلا على ما حكى عنهم- : قال فى القواعد: و كذا

المكاسب، ج۴، ص ۳۴۶

لو آجر نفسه للصلاة الواجبة عليه، فإنّها لا تقع عن المستأجر، و هل تقع عن الأجير؟ الأقوى العدم. «۱» (انتهى). و حكى اختيار عدم وقوعها عن الأجير عن الإيضاح «۲» و جامع المقاصد «۳» معلّلا بأنّ الفعل الواحد لا يكون له غايتان متنافيتان، إذ غاية الصلاة التقرّب و الإخلاص خاصّة، و غاية العبادة فى الفرض حصول الأجرة، و لأنّه لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالأصالة [بل لوجوبها عليه بالإجارة لمكان أخذ العوض فى مقابلها، فلا يكون هى الّتى فى ذمّته، لأنّ الّتى فى ذمّته هى الواجبة عليه بالأصالة] «۴». و وجه غير الأقوى أنّ ذلك علّة و باعث فى حصول الداعى إلى الصلاة الجامعة لما يعتبر فى صحّتها، فكان كالأمر بالصلاة و نحوها ممّن يطاع، و كما فى الاستيجار للصلاة عن الميّت و الحج و غيرها من العبادات، و علّيته للداعى لا تبطل الفعل. و أجاب فى جامع المقاصد بأنّ العلّة متى نافت الإخلاص و كانت غاية اقتضت الفساد، و العلّة و الغاية هنا حصول الأجرة «۵». و حكى عن الإيضاح ما فى معنى هذا، و زاد: إنّ الإجماع فرّق بين هذه الصورة و الاستيجار عن الميّت «۶». و عن جامع المقاصد: أنّه متى لحظ فى الصلاة عن الميّت فعلها لحصول الأجرة كانت فاسدة «۷». (انتهى ما حكى عن هؤلاء فى هذا المقام) و عليك بالتأمّل فيها و فيما ذكرناه قبل ذلك. ثمّ إنّ بما ذكرنا يعلم أنّه لا حاجة فى صلاة الاستيجار إلى قصد التقرّب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجارة- كما زعمه بعض «۸»- لأنّ ذلك الوجوب توصّلى لا يحتاج سقوطه إلى قصده، و جعله غاية و التقرّب المحتاج إليه فى صحة الصلاة لتبرّى ذمّة المنوب عنه لا يعقل أن يكون باعتبار ذلك الوجوب التوصّلى، و إلّا للزم الدور، فإنّ صحّة الاستيجار الّتى يتوقّف عليها حصول الوجوب موقوفة على فعل الصلاة عن النائب متقرّبا إلى اللّه، فكيف يكون فعله بقصد التقرّب موقوفا على حصول الوجوب؟! اللّهم إلّا أن يقال: فعله عن الميّت متقرّبا إلى اللّه شيء ممكن قبل الإجارة باعتبار رجحان النيابة عن الغير فى العبادات عقلا و نقلا، فإذا وقع فى حيّز الإجارة تبدّلت صفة ندبه بصفة الوجوب، كما فى صلاة التحيّة الّتى تقع فى حيّز النذر. و فيه نظر، مع أنّ ما ذكر من قصد التقرّب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجارة إنّما يصحح الفعل المستأجر عليه، أمّا إذا وقعت المعاوضة على وجه الجعالة، أو أمره بالعمل عن الميّت، فعمل رجاء للعوض من دون سبق معاملة، فلا يجرى ما ذكره، لعدم الوجوب، فينبغى أن لا يصحّ فعله له لداعى استحقاق العوض، مع أنّ الظاهر عدم القول بالفصل بين الإجارة و الجعالة و فعل العمل عقيب أمر الآمر به غير ناو للتبرّع. ثمّ إنّ المحقّق القمىّ رحمه اللّه فى بعض أجوبة مسائله

ذکر أنّ الاعتماد فی صحّة الاستیجار للعبادة علی الإجماعات المنقولة، دون ما ذکره الشهید فی الذکری من الاستدلال علیه بمقدّمتین إجماعیّتین الراجع إلی ما ذکرنا فی الوجه الثانی من وجود المقتضی و انتفاء المانع. إحداهما: إنّ العبادة عن الغیر یقع عنه و یصل الیه نفعه، و هذه المقدّمة ثابتة بإجماع الإمامیة و النصوص المتواترة. و الثانیة: إنّ کل أمر مباح یمکن أن یقع للمستأجر یجوز الاستیجار له، و هذه أیضا إجماعیة. و علّل عدم الاعتماد علی هذا الاستدلال بأنّه مستلزم للدور، و لم یبیّن وجهه فی ذلک الموضع، بل إحالة إلی بعض مؤلّفاته «۹». و کأنه أراد بالدور ما ذکرنا، بناء علی أنّ قصد التقرّب المعتبر فی المقدّمة الاولی من دلیله- و هی وقوع العمل عن الغیر و وصول نفعه إلیه- موقوف علی النتیجة، و هی صحّة استئجاره للعمل عن الغیر لیحصل الأمر فیقصد التقرّب بامتثال هذا الأمر، إذ مع قطع النظر عن الإجارة لم یتعلّق أمر بإیقاع العمل عن الغیر فی مقابل العوض حتّی یتصوّر فیه قصد التقرّب. نعم تعلّق الأمر فی الأخبار الکثیرة بإیقاع العمل عن المیّت تبرّعا، «۱۰» و هذا لیس منه «۱۱». و قد عرفت ممّا ذکرنا فی بیان قصد التقرب أنّ التقرّب إنّما یقصد فی الفعل الّذی یتعلّق به النیابة لا فی نفسها. و الحاصل أنّ النائب ینزّل نفسه لأجل العوض أو غرض دنیوی آخر منزلة الغیر فی إیقاع الفعل تقرّبا إلی اللّه، لا أنّه ینزّل نفسه قربة إلی اللّه و امتثالا لأمره منزلة الغیر فی إیقاع الفعل، حتّی یقال: إنّه موقوف علی وجوب النیابة أو استحبابها و لم یثبت إلّا تبرّعا، و وجوبها فرع صحّة الإجارة المتوقّفة علی إحراز القربة المصحّحة قبل الإجارة حتّی یصح تعلّق الإجارة. ثمّ إنّ ما ذکرنا من الاتّفاق علی صحّة الاستیجار لا ینافی ما تقدّم من الخلاف فی جواز استئجار الولیّ، لأنّ الکلام هناک فی سقوطه عن الولی

بالاستئجار لا فی صحّته، فالقائل بالاستئجار و بعدم جوازه من الولیّ لا یمنع من الاستیجار إذا لم یکن ولیّ أو أوصی المیّت بالاستئجار أو استأجر متبرّع من ماله، کما أنّ المانع من الاستیجار لا یمنع تبرّع غیر الولیّ بالعمل کما عرفت من المحدّث الکاشانی «۱۲».

فالنسبة بین القول بصحة الاستئجار و صحّة قیام غیر الولیّ بالعمل بإذنه أو بدون إذنه، عموم من وجه.

## فرع

الظاهر أنّه لا یجوز استئجار العاجز عن الأفعال الواجبة کالقیام و لو کان الفائت من المیّت کذلک، لانصراف أمر القضاء أو الاستیجار إلی الفعل التام. فلو آجر نفسه للعمل فطرأ علیه العجز عن أفعال الصلاة الاختیاریة- کالقیام- فاحتمل فی الجعفریّة انفساخ العقد، و تسلّط المستأجر علی الفسخ، و الرجوع بالتفاوت، و الإتیان بمقدوره، قال: و هذا أضعفها «۱۳» (انتهی). و الظاهر أنّ هذه الاحتمالات مع تعیّن المباشرة علیه، و إلّا وجب الاستنابة کما لو مات. ثمّ إنّ الأوفق بالأصول الانفساخ، لعدم تمکّنه من العمل المستأجر علیه «۱۴».

المکاسب، ج۴، ص ۳۴۷

## ۴- رسالة فی المواسعة و المضایقة

### اشارة

بسم اللّه الرحمن الرحیم

### مسألة اختلفوا فی وجوب تقدیم الفائتة علی الحاضرة علی أقوال:

#### أحدها: عدم الوجوب مطلقا

، و هو المحکی عن الحلبی فی کتابه «۱»- الذی استحسنه أبو عبد اللّه صلوات اللّه علیه بعد عرضه علیه- «۲» و عن الحسین بن سعید

«۳»، بل عن أخيه الحسن أيضا- بناء على أنّ ماله من الكتب كان لأخيه أيضا- «۴»، و عن أبى جعفر أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعرى القمى «۵» و محمّد بن علىّ بن محبوب «۶»، و عن الصدوقين «۷»، و عن الجعفى صاحب الفاخر- المعروف فى كتب الرجال- بأبى الفضل الصابونى «۸»

الذى يروى عنه الشيخ و النجاشى بواسطتين- و عن الشيخ أبى عبد اللَّه الواسطى- من مشايخ الكراجكى- و المعاصر للمفيد قدّس سرّه حيث قال- فى مسألة «من ذكر صلاة و هو فى اخرى»- : إنّه قال أهل البيت عليهم السلام: «يتمّ التى هو فيها، و يقضى ما فاته» و به قال الشافعى، ثمّ ذكر خلاف باقى الفقهاء «۹». و فى المحكى عن موضع آخر من كتابه أنّه قال: دليلنا على ذلك ما روى عن الصادق عليه السلام: أنّه قال: «من كان فى صلاة ثمّ ذكر صلاة أخرى فائتة أتمّ التى هو فيها، ثمّ قضى ما فاته» «۱۰». و عن الشيخ قطب الدين الراوندى- من مشايخ ابن شهر آشوب- «۱۱» و عن الشيخ سديد الدين محمود الحمصى «۱۲» و الشيخ الإمام أبى طالب عبد اللَّه بن حمزة الطوسى «۱۳» و الشيخ أبى علىّ الحسن بن طاهر الصورى «۱۴» و عن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد- جدّ المحقق- «۱۵» و عن ولد ولده ابن سعيد- ابن عمّ المحقق- فى الجامع «۱۶» و عن السيّد الأجلّ علىّ بن طاوس «۱۷» و عن العلّامة فى كثير من كتبه «۱۸» و عن والده «۱۹» و ولده «۲۰» و ابن أخته السيّد عميد الدين «۲۱» و أكثر من عاصره «۲۲» و الشهيد «۲۳» و المحقّق الثانى «۲۴» و ولده «۲۵» و السيورى «۲۶»

و ابن القطّان «۲۷» و ابن فهد «۲۸» و الصيمرى «۲۹» و الشهيد الثانى «۳۰» و ولده «۳۱» و تلميذه «۳۲» و ولد ولده «۳۳» و الشيخ البهائى «۳۴» و المحقّق الأردبيلى «۳۵» و المحقّق الجواد الكاظمى «۳۶» و الفاضل الهندى «۳۷» و السيّد المحدّث نعمة اللَّه الجزائرى «۳۸» و ولد ولده السيّد عبد اللَّه «۳۹»- فى شرح النخبة- «۴۰» و المحقّق الوحيد البهبهانى «۴۱» و أكثر تلامذته، منهم السيّد محمّد مهدى الطباطبائى «۴۲» و الشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر «۴۳» و جماعة من علماء البحرين «۴۴» و أكثر المعاصرين، بل كلّهم «۴۵» و قدصرّح جماعة بدعوى الشهرة عليه مطلقا «۴۶» أو بين المتأخّرين «۴۷».

و هؤلاء- مع اتّفاقهم على جواز تقديم الحاضرة- بين من يظهر منه وجوبه- كما عن ظاهر جماعة من القدماء- «۴۸» فيكون الفائتة بالنسبة إلى الحاضرة كالكسوفين بالنسبة إليها- عند جماعة- «۴۹» و بين من يظهر منه استحبابه كما عن ظاهر بعضهم، و صريح أبى على الصورى- المتقدّم إليه الإشارة «۵۰»- و بين من نصّ على استحباب تقديم الفائتة «۵۱»

و من نصّ على استحباب تأخير الحاضرة استنادا إلى الاحتياط لأجلها، و من يظهر منه التخيير المحض بالنسبة إلى ما عدا الفائتة الواحدة و فائتة اليوم كما عن رسالة الملاذ للمحقّق المجلسى «۵۲» حيث حكم بأنّ الأحوط تقديم الفائتة الواحدة، و فائتة اليوم، و أمّا مطلق الفوائت فالظاهر عدم وجوب تقديمها، بل و لا أفضليته (انتهى). لكنّ الإنصاف أنّ هذا ليس قولا بالتخيير، لأنّ عدم أفضلية تقديم الفائتة يلزمه القول برجحان تقديم الحاضرة، لعمومات «۵۳» رجحان تقديمها «۵۴» فإنّ من يقول برجحان تقديمها لا يقول إلّا لأجل العمومات و النصوص الدالّة على رجحان تقديمها على الفائتة، لأجل إدراك فضيلة وقت الحاضرة، فتأمّل. و على كلّ حال فيمكن القول باستحباب تأخير الحاضرة لمراعاة الاحتياط الغير اللّازم، مع استحباب تقديم الحاضرة، إمّا لعموم فضيلة أوّل الوقت «۵۵» و إمّا للنصوص الخاصّة «۵۶»، و لا منافاة بين الاستحبابين، كما نقول: إنّ الإتمام فى الأماكن الأربعة أفضل، و القصر أحوط. بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة من جهة عمومات فضيلة أوّل الوقت و استحباب تقديم الفائتة إمّا بالخصوص «۵۷» أو لأدلّة المسارعة إلى الخير «۵۸»، فتأمّل. و الحاصل: أنّ لكلّ من استحباب تقديم الحاضرة و استحباب تقديم الفائتة وجوها ثلاثة: النصّ الخاصّ المحمول على الاستحباب، و عمومات‌المبادرة إلى الطاعات، و الاحتياط بناء على وجود القول بوجوب تقديم الحاضرة كالقول بوجوب تقديم الفائتة، و يزيد استحباب تقديم الحاضرة بوجه رابع و هو ما دلّ على فضيلة أوّل الوقت لها، حيث إنّ لخصوصيّة الجزء الأوّل من الوقت مدخلا فى الفضيلة، لا- أنّ ذلك لمجرّد رجحان المبادرة إلى إبراء الذمّة، على ما يومئ إليه بعضها «۵۹». فعليك بالتأمّل فيما يمكن اجتماعه من وجوه استحباب تقديم الفائتة، مع وجوه استحباب تقديم الحاضرة، و سيجىء لهذا مزيد بيان عند ذكر

الأخبار الواردة فی الطرفین إن شاء اللّه. و کیف کان ففی صور الاجتماع نحکم باستحباب کلّ من الأمرین علی سبیل التخییر، فإن علم من دلیل خارج أهمیّة أحدهما حکم بمقتضاه من دون سقوط الآخر عن الاستحباب. و هذا بخلاف الواجبین المتزاحمین إذا علم من الخارج أهمیّة أحدهما، فإنّه یحکم بسقوط وجوب الآخر، خلافا لمن أنکر الترجیح بالأهمیّة کالفاضل التونی فی الوافیة «۶۰»، و لمن اعترف به «۶۱» مع حکمه ببقاء الآخر علی صفة الوجوب علی تقدیر اختیار المکلّف ترک الأهم. و ضعف کلا القولین، و بیان الفرق بین المستحبین المتزاحمین مع أهمّیّة أحدهما، و الواجبین کذلک، موکول إلی محلّه.

#### و الثانی «۶۲»: القول بعدم وجوب الترتیب مع تعدّد الفائتة

، و بوجوبه مع وحدتها. ذهب إلیه المحقّق فی کتبه «۶۳» و سبقه إلیه الدّیلمی فیما حکی عنه «۶۴» و تبعه إلیه صاحب المدارک «۶۵» و قوّاه الشهید فی نکت الإرشاد «۶۶» و إن عدل عنه فی باقی کتبه «۶۷». و حکی عن صاحب هدیّة المؤمنین «۶۸» و عن المختلف «۶۹» نسبة

المکاسب، ج ۴، ص ۳۴۸

القول بالمضایقة إلی الدیلمی، لکن المحکی «۱» من بعض کلماته التفصیل المذکور حیث قال: إنّ الصلاة المتروکة علی ثلاثة أضرب: فرض معیّن، و فرض غیر معین، و نفل، فالأوّل یجب قضاؤه علی ما فات، و الثانی علی ضربین: أحدهما: أن یتعیّن له أنّ کلّ الخمس فأتت فی أیّام لا یدری عددها. و الثانی: أن یتعیّن له أنّها صلاة واحدة، و لا یتعیّن أیّ صلاة هی. فالأوّل: یجب علیه فیه أن یصلّی مع کلّ صلاة صلاة حتّی یغلب علی ظنّه أنّه و فی. و الثانی: یجب علیه أن یصلّی اثنین، و ثلاثا، و أربعا «۲» (انتهی). و ظاهره کما تری التوسعة فی الفوائت المتعددة. و ممّن یظهر منه اختیار هذا، المحقّق الآبی- تلمیذ المحقّق- فیما حکی عنه «۳» من کشف الرموز حیث قال- بعد ما اختار القول بالمضایقة و الترتیب مطلقا «۴» و ذکر تفصیل شیخه المحقّق و مستنده-: «و هو حسن اذهب الیه جزما، و علی التقدیرات لا یجوز لصاحب الفوائت الإخلال بأدائها إلّا لضرورة، و عند أصحاب المضایقة إلّا لأکل أو شرب ما یسدّ الرمق أو تحصیل ما یتقوّت به هو و عیاله و مع الإخلال بها یستحقّ المقت فی کلّ جزء من الوقت «۵» (انتهی).

ثمّ إنّ هؤلاء إنّما صرّحوا بالتفصیل فی الترتیب، و امّا وجوب المبادرة فظاهر صاحب المدارک «۶» عدمه مطلقا، کما أنّ صریح المحکیّ عن هدیّة المؤمنین «۷» ثبوته مطلقا، حیث قال: یجب المبادرة إلی القضاء فورا لاحتمال اخترام المنیّة «۸» فی کلّ ساعة، بل لم یرخّص المرتضی «۹» إلّا أکل ما یسدّ الرّمق، و النّوم الحافظ للبدن، و أن لا یسافر سفرا ینافیه، و بالغ فی التضیّق کلّ مبلغ، ثمّ قال: و أمّا الترتیب بین الحاضرة و الفائتة فإن کانت واحدة قدّمها علی الحاضرة، و ان کانت أکثر قدّم الحاضرة علیها. و إن أراد تقدیم الفوائت المتعددة علیها مع سعة الوقت فجائز أیضا «۱۰» (انتهی). و ظاهره جواز فعل الفریضة الحاضرة مع فوریّة الفوائت المتعدّدة، بل استحبابها قبله، بل المحکیّ «۱۱» عنه التصریح بجواز فعل النافلة علی کراهیّة لمن کانت ذمّته مشغولة بصلاة واجبة. و الظاهر أنّه لا یحکم بفساد العبادة مع فوریّة ضدّها الواجب، فیبقی الحاضرة علی حکم استحباب المبادرة إلیها، لا أنّ الحاضرة و النافلة مستثنیان من فوریّة فعل الفائتة، لأنّه لم یتعرّض لحرمة ما ینافیها حتّی یقبل الاستثناء، بل نسب حرمة الأضداد إلی السیّد المرتضی. و أمّا المحقّق فالمحکیّ عنه «۱۲» فیما عدا الشرائع: التصریح باستحباب تقدیم الفائتة المتعدّدة «۱۳»

بل عن المعتبر «۱۴» و العزیّة «۱۵»: التصریح بعدم فوریّتها، و أمّا فی الواحدة فلیس فی کلماته الموجودة، و المحکیة عنه، إلّا وجوب تقدیمها علی الحاضرة، من غیر تعرّض للفوریة، بل استظهر «۱۶» من کلامه فی المعتبر و العزیّة: نفی الفوریة فیها أیضا. و أمّا الشرائع فقد قال فیها- بعد ذکر أصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات المفروضة-: و یجب قضاء الفائتة وقت الذکر ما لم یتضیّق وقت حاضرة «۱۷» و تترتّب «۱۸» السابقة علی اللاحقة، کالظهر علی العصر، و العصر علی المغرب، و المغرب علی العشاء «۱۹»، و إن فاتته صلوات لم تترتّب علی الحاضرة، و قیل تترتّب و الأوّل أشبه «۲۰» (انتهی). فقوله: «و یجب قضاء الفائتة وقت الذکر ما لم یتضیّق وقت

الحاضرة» يحتمل وجوها، لأنّ المراد بالفائتة إمّا أن يكون خصوص الواحدة، كما قيّده به فی المسالک «۲۱» و المدارک «۲۲» و إمّا ان يكون المراد مطلق الفائتة، و على التقديرين:

إمّا أن يراد وجوب المبادرة إلى القضاء وقت الـذكر، و إمّا أن يراد بيان وقت القضاء بعد بيان أصل وجوبه، فيكون المراد: أنّ الأوقات كلّها صالحـة لقضاء الفوائت إلّا وقت ضـيق الحاضـرة، فهـذه أربعـة احتمالات: فعلى التقـدير الأوّل منها تـدلّ العبارة على فوريـة الفائتة الواحدة مطابقة، و يدلّ بالالتزام على وجوب الترتيب، بناء على أنّ الأمر بالشـيء يقتضـی النهی عن ضدّه الخاصّ، أو على أنّ الترتيب، بناء على أنّ الأمر بالشـيء يقتضـی النهی عن ضـدّه الخاصّ، أو على أنّ الترتيب واجب مسـتقلّ يرجع إلى وجوب تقديم الفائتة، لا أنّه «۲۳» شـرط يرجع إلى اعتبـار تأخير الحاضـرة، و اشتراط براءة الذمّـة عن الفائتـة فی صـحّتها. لكنّ الإنصاف: أنّ هـذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة، من جهة عدم مساعدة السـياق له من وجهين: أحدهما: أنّه قد فصّل شقّی التفصيل بين الواحدة و المتعدّدة بمسألة، و هی ترتّب الفوائت بعضـها على بعض. و احتمال أن يكون قـد فرغ من حكم الواحـدة، ثمّ تعرّض للمتعدّدة فذكر- أوّلا- عدم الترتيب بينها «۲۴»، ثمّ عـدم الترتيب بينهـا و بين الحاضـرة، ينافيه عنوان المسـألـة الثانيـة بقوله: «و إن فاتته صـلوات لم تترتّب على الحاضـرة». و هـذا بخلاـف مـا إذا أريـد بالفائتـة مطلقهـا، فيكون فی مقـام بيان فوريّـة القضاء مطلقا، أو بيان وقته كـذلک، فيكون قـد تعرّض- بعـد بيان وجوب أصـل القضـاء- لوقته، ثمّ لاعتبـار الترتيب فيه مع التعـدّد، ثمّ لعـدم ترتّب الفائتـة المتعـدّدة على الحاضـرة، فيكون حكم الفائتة الواحدة مسكوتا عنه، أو مستفادا من مفهوم العبارة، أو ممّا سيجیء فی كلامه فی مسألة العدول.

و الثـانی: أنّه إن كـان الترتيب لازمـا لوجوب المبـادرة، فالأحسن التعبير عن عـدم وجوب الترتيب فی المتعـدّدة بعـدم وجوب المبادرة إليهـا، و إلّـا فلا حسن فی التعبير عن وجوبه فی الواحـدة بوجوب المبادرة إليها. ثمّ إنّه قـد فرّع على هـذا القول: أنّ من عليه فوائت إذا قضاها حتّى بقيت واحـدة لم يجز له- حينئـذ- الاشـتغال بالحاضـرة، و إن جاز له قبل ذلک، كما أنّ من عليه فائتة واحدة إذا صار عليه اخرى سـقط عنه وجوب الترتيب. و الفرع الأـخير ظـاهر، و أمّـا الأوّل فلا يخلو عن شـیء، لإمكان دعوى ظهور كلمات أصـحاب هـذا القول- كأدلّتهم- فيما إذا اتّحدت الفائتة بالأصل، فلا يعمّ لما إذا بقيت من المتعدّدة واحدة.

و كيف كان فلا ينبغی «۲۵» الإشكال فی أنّه إذا كانت الفائتة واحدة بالذات، و عرض لها التعدّد لعدم تعيينها أو لاشتباه القبلة أو اشتباه الثواب الطاهر بالنجس، أنّ حكمه فی وجوب الترتيب حكم الواحـدة، إذ لم يفت من المكلّف إلّا واحـدة، إلّا أنّ البراءة منها، بل العلم بها يتوقّف على متعدّد.

### الثالث: القول بالمواسعة فی غير فائتة اليوم

. و بالمضايقـة فی فائتـة اليـوم. واحـدة كـانت أو متعـدّدة، و هو المحكیّ عن المختلف حيث قـال: الأـقرب أنّه إذا ذكر الفائتـة فی يوم الفوات، وجب تقديمها على الحاضـرة إذا لم يتضـيّق وقت الحاضـرة، سواء اتّحدت أم تعدّدت، و يجب تقديم سابقتها على لاحقتها، و إن لم يذكرها

المكاسب، ج۴، ص ۳۴۹

حتّى يمضـی ذلک اليوم، جاز له فعل الحاضـرة فی أوّل وقتها، ثمّ اشـتغل بالقضاء- سواء اتّحـدت الفائتة، أو تعدّدت- و يجب الابتداء بسابقتها على لاحقتها، و الأولى تقديم الفائتة ما لم يتضيّق وقت الحاضرة «۱» (انتهى). و حكى هذا القول عن بعض شرّاح الإرشاد «۲» أيضا. و الظاهر أنّ المراد بيوم الفوات فی كلامه: هو ما يشمل اللّيل، إذ النهار فقط لا يمكن أن يكون ظرفا لفوات الصلوات المتعدّدة و لـذكرها، فقـوله: «إذا ذكر الفائتـة فی يوم الفوات»، لاـ يسـتقيم إلّـا على أن يكون الـذكر فی اللّيـل، و الفوات فی النهـار، أو بـالعكس، فالظرف الواحد للذكر و الفوات كليهما ليس إلّا اليوم بالمعنى الشامل للّيل. و هل المراد: اللّيلة الماضية أو المستقبلة؟

الظاهر، بل المتعيّن هو الثانی، كما يظهر بالتدبّر فی كلامه. و اعلم أنّه قدّس سرّه ذكر فی المختلف فی مسألة العدول عن الحاضرة إلى

الفائتة: أنّه لو اشتغل بالحاضرة فی أوّل وقتها ناسيا، ثمّ ذكر الفائتة بعد الإتمام صحّت صلاته إجماعا، و إن ذكرها فی الأثناء، فإن أمكنه العدول إلی الفائتة عدل بنيّته استحبابا عندنا، و وجوبا عند القائلين بالمضايقة «۳» (انتهی). و ظاهر هذه العبارة يوهم العدول عن التفصيل المذكور إلی القول بالمواسعة مطلقا، إلّا أنّ الذی يعطيه التدبّر فی كلامه، أنّ مراده الفريضة الحاضرة، المختلف فيها بينه و بين أرباب المضايقة المطلقة لا بينهم و بين أرباب المواسعة المطلقة. و يحتمل قويّا ابتناء ذلك علی خروج فوائت اليوم- عنده- عن محلّ النزاع بين أرباب المواسعة و المضايقة، تبعا لما سيأتی «۴» عن شيخه المحقّق فی العزيّة، فلا يكون هذا القول تفصيلا بين القولين. نعم ربّما يحكی عدوله عن هذا القول إلی المواسعة فی المسائل المدنية المتأخّر تأليفها عن كتاب المختلف. ثمّ إنّ ظاهر العبارة السابقة: أنّها تفصيل فيما إذا فات الأداء للنسيان، و أمّا إذا فات لغيره من الأعذار، أو عمدا، فلا تعرّض فيها لحكمه، كما لا تعرّض فيها لحكم ما إذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله، و وسع الوقت للجميع. و هل يقدّم الجميع علی الحاضرة، لثبوت الترتيب بين الحاضرة و فوائت اليوم، و ثبوت الترتيب بين فوائت اليوم و ما قبلها، بناء علی القول بترتيب الفوائت بعضها علی بعض. أو لا يجب الاشتغال بشیء حينئذ، لعدم التمكن من فعلها إلّا بعد ما أذن فی تأخيره، مع إمكان إدخاله فی إطلاق كلامه، الراجع إلی عدم وجوب الترتيب إذا كان عليه أكثر من يوم فتأمّل. أو يجب الاقتصار علی فائتة اليوم، لدعوی اختصاص وجوب الترتيب بين الفوائت بما إذا كانت متساوية فی وجوب تداركها، فلا يعمّ ما إذا كان بعضها واجب التقديم لأمر الشارع بالخصوص، خصوصا لو قال بوجوب الفوريّة فی فائتة اليوم، دون غيرها؟ وجوه، لا يبعد أوّلها، ثمّ ثالثها علی القول بالفوريّة مع الترتيب.

### الرابع: ما حكی عن المحقّق فی العزيّة

حيث قال فی عنوان هذه المسألة ما هذا لفظه:

و تحرير موضع النزاع أن نقول: صلاة كلّ يوم مترتبة بعضها علی بعض، حاضرة كانت أو فائتة، فلا يقدّم صلاة الظهر من يوم، علی صبحه، و لا عصره علی ظهره، و لا مغربه علی عصره، و لا عشاؤه علی مغربه، إلّا مع تضيّق الحاضرة. و أمّا إذا فاته صلوات من يوم، ثمّ ذكرها فی وقت حاضرة من آخر، فهل يجب البدأة بالفوائت ما لم يتضيّق الحاضرة؟ قال أكثر الأصحاب: نعم، و قال آخرون: ترتّب الفوائت فی الوقت الاختياری، ثمّ تقدم الحاضرة. و الذی يظهر لی وجوب تقديم الفائتة الواحدة، و استحباب تقديم الفوائت، فلو أتی بالحاضرة قبل تضيّق وقتها و الحال هذه جاز «۵» (انتهی). و ظاهره عدم الخلاف فی وجوب الترتيب فی فوائت اليوم، و هو خلاف إطلاق كلمات أرباب القولين، بل صريح بعضها.

### الخامس: ما عن ابن [أبی] جمهور الأحسائی «۶» من التفصيل

بين الفائتة الواحدة، إذا ذكرها يوم الفوات، دون المتعدّدة و الواحدة المذكورة فی غير يوم الفوات.

### السادس: القول بالمواسعة إذا فاتت عمدا، و بالمضايقة إذا فاتت نسيانا،

و هو المحكی عن الشيخ عماد الدين بن حمزة فی الوسيلة، حيث قال: أمّا قضاء الفرائض فلم يمنعه وقت، إلّا تضيّق وقت الحاضرة، و هو ضربان، إمّا فاتته نسيانا، أو تركها قصدا اعتمادا، فإن فاتته نسيانا و ذكرها، فوقتها حين ذكرها إلّا عند تضيّق وقت الفريضة، فإن ذكرها و هو فی فريضة حاضرة، عدل بنيّته إليها ما لم يتضيّق الوقت، و إن تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء إلی آخر الوقت، و الأفضل تقديم الحاضرة عليه، و إن لم يشتغل بالقضاء، و أخّر الأداء إلی آخر الوقت كان مخطئا «۷» (انتهی). و ظاهره وجوب العدول عن الحاضرة إلی الفائتة المنسيّة، و هو إمّا لاعتبار الترتيب، أو لإيجاب المبادرة إلی المنسيّة، و إن ذكرها فی أثناء الواجب و إن قلنا بعدم اعتبار الترتيب- بناء علی القول بالفوريّة دون الترتيب- كما سبق «۸» عن صاحب رسالة هدية المؤمنين، و إمّا للدليل الخاصّ علی

وجوب العدول، و إن لم نقل بالترتيب و لا بالفوريّة، و هذا أردأ الاحتمالات، كما أنّ الأوّل أقواها. هذا كلّه فی المنسیة، و أمّا المتروكة قصدا، فظاهره عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضرة، و لازمة عدم وجوب الفور إلّا أن يجعل مقدار زمان يسع الحاضرة مستثنى من وجوب المبادرة، و كون المكلّف مخيّرا فيه مع استحباب تقديم الحاضرة، كما ينبئ عنه قوله: «و إن لم يشتغل بالقضاء، و أخّر الأداء إلى آخر الوقت كان مخطئا» بناء على أنّ المراد بالخطإ: الإثم كما فهمه الشهيد «۹». هذا على تقدير إرجاع الخطأ إلى عدم الاشتغال بالقضاء، و أمّا إذا رجع إلى تأخير الأداء إلى آخر الوقت بناء على أنّ المراد بآخر الوقت مجموع الوقت الاضطراری الّذی لا يجوز التأخير إليه إلّا لصاحب العذر- على ما ذهب إليه صاحب هذا القول- ، و يكون إطلاق آخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعا للروايات الواردة فی أنّ «أوّل الوقت رضوان اللّه و آخره غفران اللّه» «۱۰» أمكن أيضا استظهار فوريّة القضاء منه من جهة دلالة كلامه بالمفهوم على أنّه لو اشتغل بالقضاء، و أخّر الأداء إلى آخر الوقت لم يكن مخطئا، و لا يكون ذلك إلّا إذا كان القضاء من الأعذار، و العذر- على ما ذكره صاحب هذا القول، قبل العبارة المتقدمة بأربعة أسطر- : السفر و المرض و اشتغل الّذی يضرّ تركه بدينه أو دنياه، فلو لم يكن القضاء فوريّا خرج عن الأعذار الأربعة.

المكاسب، ج۴، ص ۳۵۰

إلّا أن يقال: ظاهر العذر فی كلامه، ما عدا الصلاة، فتأمّل. و أمّا المراد بالوقت فی قوله: «ما لم يتضيّق وقت الحاضرة» فيحتمل أن يكون وقت الاختيار، و يؤيّده ما تقدّم «۱» عن المحقّق فی العزيّة من ذهاب جماعة. إلّا أنّ الفوائت تترتّب فی الوقت الاختياری، ثمّ تتقدّم الحاضرة. و أن يكون مطلق الوقت بناء على جعل القضاء من الأعذار المسوّغة للتأخير. ثمّ إنّه ليس فی كلامه تعرّض لحكم المتروكة لعذر آخر غير النسيان. و لا لحكم اجتماع المتروكة نسيانا مع المتروكة عمدا، بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل، فإنّه يجیء فيه- مع فرض تأخير المنسيّة- الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فی فروع القول المتقدّم «۲»

عن المختلف.

## السابع: ما تقدم عن العزيّة من الترتيب فی الوقت الاختياری، دون غيره.

## الثامن: القول بالمضايقة المطلقة

### اشارة

، و هو المحكیّ «۳» عن ظاهر كلام القديمين «۴» و الشيخين «۵» و السيّدين «۶» و القاضی «۷» و الحلبی «۸» و الحلّی «۹»، و عن المعتبر «۱۰» نسبته إلى الديلمی «۱۱» و هو المحكی أيضا عن الشيخ ورّام بن أبی فراس «۱۲» و عن الشيخ الجليل الحسن بن أبی طالب اليوسفی الآبی- تلميذ المحقّق- «۱۳» و حكاية «۱۴» هذا القول عن أكثر القدماء مستفيضة، و حكی عن غير واحد أنّه المشهور «۱۵» فهذه أصول أقوال المسألة، و إذا لوحظ الأقوال المختلفة بين أهل المواسعة التی تقدّمت إليها الإشارة، زادت الأقوال على الثمانية. و ذكر بعض المحقّقين: أنّ جملة المطالب الّتی يدور عليها هذا القول الأخير، و يدلّ عليها كلام القائلين- كلّا أو بعضا، نصّا، أو ظاهرا- سبعة:

#### الأوّل: ترتيب الأداء على القضاء

، و هو المحكی عمّن عدا الديلمی و الشيخ ورّام ممّن تقدّم ذكره من الفقهاء.

#### الثانی: التسوية بين أقسام الفوائت و أسباب الفوات فی مقابل التفاصيل المتقدّمة.

### الثالث: فوريّة القضاء

، المحكيّة «۱۶» عن صريح المفيد «۱۷» و السيّدين «۱۸» و الحلبى «۱۹» و الحلّى «۲۰» و ظاهر الشيخ «۲۱» و القديمين «۲۲» و الآبى «۲۳»، بل عن المفيد و القاضى و أبى المكارم و الحلّى: الإجماع على ذلك «۲۴».

### الرابع: بطلان الحاضرة إذا قدّمت على الفائتة فى السعة

، و هو المحكىّ «۲۵» عن صريح الشيخ «۲۶» و السيّدين «۲۷» و القاضى «۲۸» و الحلبى «۲۹» و الحلّى «۳۰» و عن الغنية «۳۱»: الإجماع عليه.

### الخامس: العدول عن الحاضرة إلى الفائتة إذا ذكرها فى الأثناء

، و هو المحكىّ «۳۲» عن المرتضى «۳۳» و الشيخ «۳۴» و القاضى «۳۵» و الحلبيين «۳۶» و الحلّى «۳۷». و عن المسائل الرسّية للسيّد «۳۸» و الخلاف للشيخ «۳۹» و خلاصة الاستدلال للحلّى و شرح الجمل: الإجماع عليه «۴۰».

### السادس: وجوب التشاغل بالقضاء إلّا عند ضيق الأداء

و الاشتغال بما لا بدّ منه من ضروريات المعاش من الكسب و الأكل و الشرب و النوم، و هو المحكىّ «۴۱» عن صريح المرتضى «۴۲» و الشيخ «۴۳» و القاضى «۴۴» و الحلبى «۴۵» و الحلّى «۴۶»، بل هو لازم كلّ من قال بالفورية، و لذا ذكر الآبى- فيما حكى عنه «۴۷»- : أنّ عند أصحاب المضايقة لا يجوز الإخلال بالقضاء إلّا لأكل أو شرب ما يسد به الرمق أو تحصيل ما يتقوّت به هو و عياله، و مع الإخلال بها يستحقّ العقوبة فى كلّ جزء من الوقت «۴۸» (انتهى).

### السابع: تحريم الأفعال المنافية للقضاء عدا الصلاة الحاضرة فى آخر وقتها

، و ضروريات الحياة، و هو المحكى «۴۹» عن صريح المرتضى «۵۰» و الحلّى «۵۱» و ظاهر المفيد «۵۲» و الحلبيّين «۵۳»
حيث رتّبوا تحريم الحاضرة فى السعة على تضيّق الفائتة، و بنى المفيد «۵۴» تحريم النافلة لمن عليه فائتة على تحريم الحاضرة، و مقتضاه استناد التحريم إلى التضادّ، فيطّرد فى جميع الأضداد، و قد ذكر المحقّق و العلّامة فى المعتبر «۵۵» و المنتهى «۵۶» انّ لازم هؤلاء تحريم جميع المباحات المضادّة للقضاء.
و حينئذ فتخصيص جماعة «۵۷» نسبة القول بتحريم الأضداد إلى المرتضى و الحلّى فقط، محمول على إرادتها اختصاصهما بالتصريح بذلك، و لذلك نسبه فى محكى «۵۸» التذكرة «۵۹» إلى السيد و جماعة. ثمّ اعلم أنّ هذه المسألة معنونة فى كلام بعضهم «۶۰» بوجوب ترتيب الحاضرة على الفائتة و عدمه، و فى كلام آخرين بالمضايقة و المواسعة. و لا ريب أنّ الترتيب و التضيّق غير متلازمين بأنفسهما، لجواز القول بالترتيب من دون المضايقة من جهة النصوص، و إن أفضى إلى التضيّق أحيانا، كما إذا كانت الفوائت كثيرة لا تقضى إلّا إذا بقى من الوقت مقدار فعل الحاضرة، و يجوز القول بالفوريّة من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هدية المؤمنين «۶۱»، و إن أفضى إلى التزام الترتيب بناء على القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه. فالقول بأنّ الفوريّة و الترتيب متلازمان «۶۲» لا يخلو عن نظر، سواء أريد تلازمهما فى أنفسهما، أو أريد تلازمهما بحسب القائل، بمعنى أنّ كلّ من قال بأحدهما قال بالآخر،

لما عرفت من وجود القائل بأحدهما دون الآخر. لكنّ الإنصاف أنّ معظم القائلين بالترتيب إنّما قالوا به من جهة الفوريّة، فما ذكره الصيمرى «۶۳»- فيما حكى عنه- : أنّ منشأ القول بالترتيب و عدمه: القول بالمضايقة و عدمها، محلّ تأمّل، إلّا أن يريد به الأكثر، أو يريد جميع القائلين بالترتيب بالنسبة إلى زمانه. و أولى بالتأمّل ما يظهر من بعض «۶۴» أنّ القول بالترتيب أصل مسألة المضايقة، بل الحقّ أنّ القول بالترتيب و القول بالفوريّة ليس أحدهما متفرّعا على الآخر فى كلمات جميع الأصحاب، نعم القول بالترتيب متفرّع على الفوريّة فى كلمات أكثر أهل المضايقة. و أمّا وجوب العدول، فهو من فروع الترتيب و يحتمل- ضعيفا- كونه غير متفرّع على شيء، و يكون المدرك فيه مجرّد النص، و أضعف منه كونه من فروع الفوريّة، و إن لم نقل بالترتيب، و وجهه- مع ضعفه- يظهر بالتأمّل. و أمّا بطلان الحاضرة و صحّتها فى سعة الوقت، فيحتمل تفرّعه على الفوريّة بناء على اقتضاء الأمر المضيّق النهى عن ضدّه الموسّع و عدم «۶۵» الأمر به، و يحتمل تفرّعه على الترتيب و إن لم نقل بالفوريّة. و أمّا حرمة التشاغل بالأضداد، فلا إشكال فى أنّه من فروع الفوريّة. هذا خلاصة الكلام فى الأقوال، فلنشرع فى ذكر أدلّتها مقدّما لأدلّة القول بالمواسعة المطلقة، متّبعا إيّاه بأدلّة المضايقة المطلقة، ثمّ نتكلّم فى أدلّة باقى الأقوال حسب ما يقتضيه الحال، فنقول:

## [أدلة القول بالمواسعة]

### اشارة

[الأول: الأصل] احتجّ للقول بالمواسعة المطلقة بوجوه:

### أحدها: الأصل. و تقريره من وجوه خمسة، أو ستة:

### الأوّل: أصالة البراءة عن التعجيل

، فإنّ وجوب التعجيل و إن لم يكن تكليفا مستقلا، بل هو من أنحاء وجوب الفعل الثابت فى الجملة، إلّا أنّ الوجوب الثابت على نحو التضيّق ضيق، لم يعلم من قبل الشارع، و «الناس فى سعة ما لم يعلموا» «۶۶»، فالتضيّق الّذى حجب اللّه علمه عن العباد موضوع عنهم «۶۷»، و توهّم أنّ أصالة البراءة مختصة بصورة الشكّ فى تكليف مستقلّ، مدفوع فى محلّه «۶۸».

المكاسب، ج۴، ص ۳۵۱

بل التحقيق: أنّ مقتضى أدلّة البراءة أنّ كلّ ضيق يلحق الإنسان شرعا فى العاجل، و كلّ عقاب يرد عليه فى الآجل لا بدّ أن يكون معلوما تفصيلا أو إجمالا، و لا يرد شيء من الضيق و العقاب مع عدم العلم. فإن قلت: إنّ الاحتياط على خلافه، و تقريره- على ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين «۱»- : أنّ الوجوب لمّا اقتضى تحتّم الفعل و حرمة الترك، فثبوته يقتضى لزوم الامتثال و الخروج عن صنف المخالفين للأمر، و حيث ثبت فى أوّل أوقات التمكّن، فترك الامتثال- حينئذ- بقصد التأخير عنه أو بدونه إنّما يجوز بأحد أمرين: أحدهما: إذن الشارع، فيسوغ الترك و إن أدّى إلى تركه لا إلى بدل. الثانى: الانتقال إلى بدل ثبت بدليّته عنه أو عن تعجيله، معلوم تمكّنه منه، فيسوغ الترك أيضا و إن لم يأذن الشارع صريحا، و كلا الأمرين غير معلوم. أمّا الإذن «۲» فلأنّه المفروض فإنّه إنّما يثبت فى الموسّع لمكان وجوبه به جهة حرمة تركه عند ظنّ ضيق الوقت المضروب أو ضيق وقت التمكّن، و إن كان هذا خلاف مقتضى إطلاق الوجوب، لأنّ انتفاء الظنّ المذكور يقتضى انتفاء خاصيّة الوجوب و مصلحته الفعليّة، فإنّ من جرى فى علم اللّه أنّه يموت فجأة فى سعة الوقت، إن فعل أدّى راجحا، و إن ترك، ترك ما جاز له تركه، و هو من خواصّ الندب. نعم قد يترتّب أثر الوجوب باعتبار وجوب القضاء أو ما فى حكمه، و نيّة الوجوب ظاهرا و استحقاق ثواب الواجب و حرمة إزالة التمكّن من نفسه، و كلّ ذلك خارج عن المطلوب. أو باعتبار إيجاب العزم على الفعل بدلا عنه، و لم يثبت فيما نحن فيه كما يأتى، و كأنّ ما ذكر

هو الداعی لتخصیص بعضهم الوجوب بأوّل الوقت أو آخره- إن أرادوا تخصیص حقیقة الوجوب بأوّل أوقات التمکّن أو آخرها المعلوم أو المظنون. و کیف کان، فحیث ثبت الإذن فی التأخیر، فلا محیص عن القول بجوازه و بعدم الإثم فی الفوات المترتّب علیه، و إن کان منافیا لما هو الظاهر من إطلاق الوجوب و اشتراکه بین الجمیع، و لمّا لم یثبت هنا وجب العمل بمقتضی ظاهر الوجوب- کما ذکر- ، و لم یصحّ قیاسه علی الموقّت الموسّع و لا سیّما مع ما بینهما من الفرق، لأنّ تجویز التأخیر فی الموقّت لا یفضی إلی تفویته غالبا، بخلاف المطلق. و أمّا الثانی- و هو الانتقال إلی البدل- ، فموقوف علی إثباته هنا علی نحو ما تقدّم، و هو إمّا العزم علی الفعل فی وقت آخر، أو نفس ذلک الفعل، و الأوّل لم یثبت بدلیّته هنا، و إنّما قیل بها فی الموقّت المأذون فی تأخیره، تحقیقا لحقیقة الوجوب المشترک بین الجمیع، و تأدیة لمقتضی الامتثال الواجب علیهم. و حیث تعلّق الأمر هنا بالقضاء بعینه و لم یثبت الإذن فی تأخیره و کان مقتضی الإیجاب ظاهرا هو المنع من التأخیر، لم یتّجه هنا دعوی بدلیّة العزم عنه، أو عن تعجیل فعله، مع أنّ کثیرا من العلماء و أرباب المواسعة ینکرون بدلیّة العزم فی الموسّع، فلا یستقیم الالتزام بذلک هنا عن قبلهم. و أمّا نفس الفعل فی وقت آخر فلم یثبت بدلیّته عمّا کلّف به بتمامه، و لا یعلم التمکّن منه، فضلا عن وقوعه. أمّا الأوّل: فلأنّ إرادة الشارع ابتداء للفعل فی أوّل أوقات التمکّن معلومة، و أمّا فی سائر الأوقات فلا، غایة الأمر أنّه لو ترکه أوّلا وجب علیه الفعل ثانیا، و کان مجزیا عمّا کلّف به فی ذلک الوقت، لا عن تمام التکلیف الثابت أوّلا، فلا یلزم التخییر ابتداء بین جمیع الأوقات. و أمّا الثانی: فظاهر، لعدم إحاطة العلم عادة بالعواقب، فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدلیّته، لکان فی عدم العلم بإدراکه کفایة فی وجوب المبادرة، إذ بها یتیقّن فراغ الذّمّة عمّا اشتغل به الذّمّة یقینا، فإنّ المبادر ممتثل قطعا علی أیّ حال، و إن عرضه ما یمنع من الإکمال، و ربما یموت تارکا فیبقی ذمّته مشغولة بما وجب علیه، فیصیر مستحقّا للعقاب علی ترکه الواقع باختیاره، إذ لا یعتبر فی الترک الموجب لذلک أن یکون بحسب جمیع الأحوال الممکنة فی حقّه، بل بما هو الثابت واقعا فی شأنه، و لمّا کان الواقع غیر معلوم قبل وقوعه لم یمکن إحالة التکلیف بالامتثال علیه، حتّی یختلف باختلافه، فیکون مضیّقا لجماعة و موسّعا لآخرین بحسب تزاید الآنات و الساعات و الشهور و الأعوام، فتعیّن أن یکون منوطا بالتضییق الّذی یعلم به حصول الامتثال بالنسبة إلی الجمیع، فمن أدخل نفسه فی صنف التارکین، ثمّ تدارکه فضل اللّه سبحانه بأن أبقاه إلی أن أدّی المأمور به، دخل فی صنف العاملین، و لکن لا یمکن البناء علی ذلک ابتداء أوّلا فأوّلا، و إن

أدّت إلی فوات الحاضرة المأذون فی تأخیرها. و أمّا البناء علی ظنّ ضیق وقت التمکّن و عدمه، کما فی الموسّع، فموقوف علی الدلیل، و هو منتف هنا، فوجب البناء علی ما ذکر (انتهی تقریر الاحتیاط ملخّصا). و الجواب: إنّ الأمر المطلق إنّما یقتضی وجوب الفعل المشترک بین الواقع فی أوّل أزمنة التمکّن، و الواقع فیما بعده من أجزاء الزمان الّتی یمکن إیقاع المأمور به فیها، و حینئذ فالتأخیر عن الجزء الأوّل ترک لبعض أفراد الواجب، و هو لا یحتاج إلی إذن من الشارع، لأنّ العقل حاکم بالتخییر فی الامتثال بین مصادیق المأمور به. و من هنا ظهر فساد ما ذکره من أنّ الوجوب فی الواجب الموسّع باعتبار حرمة ترکه عند ظنّ الضیق، بل وجوبه باعتبار حرمة ترکه المطلق المتحقّق بترکه فی جمیع الأجزاء. و أمّا عدم مؤاخذة من فاجأه العجز فی أثناء الوقت، فلیس لعدم اتّصاف الفعل حقیقة بالوجوب فیما قبل الجزء الأخیر من الوقت، بل لأجل أنّ الواجب لا یعاقب علی ترکه إلّا إذا وقع الترک علی جهة العصیان، لاستقلال العقل و دلالة النقل علی أنّه لا عقاب إلّا مع العصیان، و لا عصیان فی الفرض المذکور. فتحقّق بما ذکرنا: أنّ الفعل المأتیّ فی کلّ جزء من الزمان من أفراد المأمور به و امتثال لتمامه، فلا یقال إنّه بدل من الواجب نظیر بدلیة العزم، بل هو نفسه، و أمّا احتمال طروّ العجز عن الفرد الآخر فهو إنّما یوجب رجحان المبادرة بحکم العقل المستقلّ الحاکم بحسن إحراز مصلحة الوجوب و مرجوحیّة التأخیر المفضی أحیانا إلی فواتها و إن لم یوجب عقابا علی المکلّف. و یؤیّده النقل، مثل قوله علیه السلام: «إذا دخل الوقت فصلّ، فإنّک لا تدری ما یکون» «۳». و أمّا وجوب هذا الاحتیاط فلم یثبت بعد حکم العرف و الشرع بأصالة بقاء التمکّن و عدم طروّ العجز، و إجماع العلماء و العقلاء علی عدم وجوب المبادرة فی الموسّع الموقّت، و جعل الشارع- فی الروایة المذکورة و أمثالها- احتمال طروّ

المکاسب، ج۴، ص ۳۵۲

العجز علّة لاستحباب المبادرة دون وجوبها، إلی غیر ذلک ممّا یقطع معه بعدم کون الاحتمال المذکور سببا لوجوب الاحتیاط. نعم ربّما قیل باستحقاق العقاب لو اتّفق ترک الواجب الموسّع الغیر الموقّت، و لازمة وجوب المبادرة عقلا- من باب الاحتیاط، تحرّزا عن الوقوع فی عقاب الترک- و إن لم یجب شرعا، لیکون من قبیل المضیّق الّذی یعاقب علی تأخیره، و إن لم یتّفق العجز. لکن هذا القول مع ضعفه لا ینفع فیما نحن فیه، لأنّ الکلام فی التوسعة و التضیّق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا، و إن علم المکلّف بالتمکّن فی ثانی الحال، و تمکّن و أتی بالفعل. و بالجملة: فلا إشکال فی أنّ الأصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا.

**الثانی من وجوه تقریر الأصل: استصحاب صحّة صلاته الحاضرة علی أنّها حاضرة، إذا ذکر الفائتة فی أثنائها.**

فإنّ القائل بالمضایقة یدّعی فساد الصلاة، إذا استمرّ علی نیّتها الاولی عند تذکّر الفائتة، و الأصل عدمه. و یرد علیه: أنّه قد حقّقنا فی الأصول «۱» عدم جریان استصحاب الصحّة، إذا شک فی أثناء العمل فی شرطیّة أمر فقد، أو مانعیّة أمر وجد، کالترتیب بین الحاضرة و الفائتة فیما نحن فیه. هذا کلّه بناء علی کون صحّة الأجزاء السابقة علی الذکر واقعیّة و أمّا إذا قلنا بأنّ وجوب القضاء واقعا، موجب لفساد الحاضرة واقعا، غایة الأمر أنّ المکلّف ما لم یتذکّر القضاء معذور، فالتذکّر کاشف من وجوب القضاء و عدم صحّة الأداء فی متن الواقع، فصحّة الأجزاء السابقة علی التذکّر صحّة ظاهریّة عذریّة من جهة النسیان، ترتفع بارتفاع العذر، فلا یقبل الاستصحاب. و لا ینافی ذلک الإجماع «۲» علی صحّة الحاضرة إذا لم یتذکّر الفائتة إلّا بعد الفراغ عنها، لأنّ هذا لا یکشف إلّا عن کون الترتیب شرطا علمیّا، لا واقعیا بالنسبة إلی الجهل المستمرّ إلی تمام الحاضرة، فلا ینافی کونه شرطا واقعیّا بالنسبة إلی الجهل المرتفع فی أثناء الصلاة، فإنّ کون الشروط علمیّة أو واقعیّة یختلف بحسب الموارد حسب ما یقتضیه الأدلّة، ألا تری أنّ النجاسة مانع علمیّ للصلاة بالنسبة إلی الجهل المستمرّ، فلا یعید من صلّی جاهلا إلی آخر الصلاة، و أمّا الجاهل الّذی علم فی الأثناء فلا یستمرّ علی ما فعل- علی ما ذهب إلیه بعض- «۳».

**الثالث من وجوه تقریر الأصل: أصالة عدم وجوب العدول من الحاضرة إلی الفائتة.**

و فیه: أنّه إن أرید أصالة البراءة عن التکلیف بالعدول، فلا ریب فی أنّ الشک فی المکلّف به، لأنّ إتمام الصلاة واجب و إمّا بنیّة الحاضرة أو بنیّة الفائتة، مع أنّ إتمامها بنیّة الفائتة مجمع علی جوازه، بل رجحانه إمّا وجوبا و إمّا استحبابا، فالأمر «۴» مردّد بین تعیین إتمامها بهذه النیّة، و بین التخییر بینه و بین إتمامها بنیّة الحاضرة، فمقتضی وجوب تحصیل الیقین بالبراءة، نقل النیّة إلی الفائتة. و إن أرید استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذکّر. ففیه: أنّه کان معذورا عقلا لأجل النسیان، و قد زال العذر. و الحکم المنوط بالأعذار العقلیّة- کالعجز و النسیان، و نحوهما- لا یجوز استصحابه بعد رفع العذر. فإن قلت: إنّ المعلوم عدم وجوب العدول حال النسیان، و أمّا کونه لأجل النسیان فغیر معلوم. قلت: لا ریب أنّ النسیان علّة مستقلّة لعدم وجوب العدول، فإذا شکّ فی کون عدم الوجوب السابق مستندا إلی هذه العلّة أو إلی علّة أخری، و هی مشروعیّة فعل الحاضرة مع اشتغال الذمّة بالفریضة الفائتة، فمقتضی الأصل عدم مشروعیّتها حینئذ. و الحاصل: أنّ الکلام إمّا أن یقع فی حکم الناسی بوصف أنّه ناس، و لا شکّ أنّه حکم عذریّ یدور مدار النسیان وجودا و عدما، فلا معنی لاستصحابه بعد ارتفاع العذر. و إمّا أن یقع فی حکم المکلّف واقعا من حیث إنّه مکلّف فاتت عنه فریضة و دخل علیه وقت اخری، و لا عذر له من نسیان أو غیره، و لا ریب أنّ الشکّ- حینئذ- فی مشروعیّة الحاضرة و عدمها. و من المعلوم أنّ الأصل عدم المشروعیّة، فإذا ثبت بحکم الأصل عدم مشروعیّة الحاضرة مع عدم العذر و هو النسیان، ترتّب علیه وجوب العدول إذا نسی و شرع فیها، فافهم فإنّه لا یخلو عن دقّة.

**الرابع: أصالة إباحة فعل الحاضرة و عدم حرمتها**

، إذا شكّ فى فسادها و صحّتها من جهة الشكّ فى حرمتها و إباحتها، المسبّب عن الشكّ فى فوريّة القضاء و عدمها، بناء على القول باقتضاء الأمر المضيّق النهى عن ضدّه، و أصالة عدم اشتراطها بخلوّ الذمّة عن الفائتة «۵» إذا كان الشكّ فى اعتبار الترتيب بينها و بين الفائتة. و يرد على الأصل الأوّل: أنّ فساد الحاضرة إن كان من جهة القول بأنّ الأمر المضيّق يقتضى عدم الأمر بضدّه فيفسد الضدّ من هذه الجهة إذا كان من العبادات، فأصالة الإباحة و عدم التحريم لا ينفع فى شىء، بل الأصل هو عدم تعلّق الأمر بذلك الضّدّ فى هذا الزمان. نعم هذا الأصل مدفوع بأصالة عدم التضيّق المتقدّمة، لكنّه أصل مستقلّ قد عرفت جريانه و اعتباره، و الكلام هنا فى غيره. و إن كان من جهة أنّ الأمر المضيّق يقتضى حرمة ضدّه، فمرجع الكلام إلى الشكّ فى حرمة الحاضرة و إباحتها، و الأصل الإباحة و عدم التحريم. ففيه: أنّه إن أريد أصالة البراءة فيرد عليه: أوّلا: إنّ حرمة الضدّ لو ثبت فى الواجب المضيّق فإنّما يثبت- عند المشهور- من باب كون ترك الضّدّ مقدّمة لفعل المضيّق، فيجب. و الظاهر عدم جريان الأصل فى مقدّمة الواجب إذا كان الشكّ فيها مسبّبا عن الشكّ فى وجوب ذيها، أو عن الشكّ فى أصل وجوب المقدّمة فى المسألة الأصولية. نعم يجرى الأصل فى صورة ثالثة، و هى ما إذا كان الشك فى وجوب الشىء مسبّبا عن الشكّ فى كونه مقدّمة، كما إذا شكّ فى شرطيّة شىء للواجب أو جزئيّته له. و السرّ فى ذلك أنّ أصل البراءة إنّما ينفى المؤاخذة على ما لم يعلم كونه منشأ للمؤاخذة، و يوجب التوسعة و الرخصة فيما يحتمل المنع. و هذا إنّما يتحقّق فى الصورة الثالثة، و أمّا فى الصورتين الأوليين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدّمة مؤاخذة عليها و لا منع و لا ضيق، حتّى ينفى بأدلّة البراءة الدالّة على نفى المؤاخذة عمّا لم يعلم، و توجب الرخصة فيه. و ثانيا: أنّ أصالة عدم حرمة الحاضرة معارضة بأصالة البراءة و عدم اشتغال الذمّة بها. و إن شئت فقل: إنّ الأمر دائر بين حرمة الحاضرة و وجوبها، فلا أصل، فتأمّل. و بمثله يجاب لو أريد بأصالة عدم الحرمة: استصحابه، بأن يقال: إنّه يشكّ فى أنّ الوجوب الحادث للقضاء كان على

المكاسب، ج۴، ص ۳۵۳

الفور حتّى يوجب حرمة الحاضرة، أو على التوسعة حتّى يبقى الحاضرة على حالها من عدم الحرمة، فالأصل بقاؤها. فإن قلت: إنّا نفرض ثبوت الوجوب للحاضرة فى أوّل وقتها قبل تذكّر الفائتة، فحينئذ نقول: الأصل بقاء وجوبها بعد التذكّر. قلت: قد عرفت أنّ تذكّر الفائتة ليس محدثا لوجوبها، بل السبب له واقعا هو فوت الأداء، و إنّما يرتفع بالتذكّر، العذر المسقط للتكليف، و هو النسيان، و حينئذ فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكّر وجوب ظاهرىّ يرتفع بارتفاع مناطه، و هو النسيان. لكنّ الإنصاف أنّ ما ذكرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم، لأنّ الشكّ فى مجرى الأصل الثانى مسبّب عن الشكّ فى مجرى الأصل الأوّل، فالأوّل حاكم على الثانى، لما تقرّر فى الأصول «۱» فالصواب: الجواب عن الاستصحاب المذكور بما سيجىء فى الوجه الخامس من تقرير الأصل «۲». هذا كلّه فى إجراء الأصل فى الحكم التكليفى، و هى حرمة الحاضرة. و أمّا أصالة عدم اشتراطها بخلوّ الذمّة عن الفائتة، فإن أريد بها أصالة البراءة بناء على القول بجريانها عند الشكّ فى شرطيّة شىء للعبادة، فهو حسن على هذا القول، إلّا أنّ ظاهر كلام المستدلّ به إرادة أصالة إطلاق الأمر بالحاضرة، و سيأتى الكلام فى الإطلاقات.

### الخامس: أنّ الحاضرة كانت يجوز فعلها فى السعة قبل اشتغال الذمّة بالفائتة

، فكذا بعده، للاستصحاب. و هذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف، و قال: إنّه فاسد لتعدّد الحاضرة فى الحالتين، و عدم ثبوت الحكم لكلّ حاضرة، و إلّا استغنى عن التمسّك بالاستصحاب، و هو لا يجرى مع تعدّد المحلّ.. ثمّ قال: و أمّا الاستدلال بأنّه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضرة فى السعة، فكذلك مع ثبوته، ففاسد أيضا، لأنّ مرجعه إلى القياس أو استصحاب الحكم الغير الثابت من أصله إلّا على سبيل الفرض فى نفس زمانه، و كلاهما باطل «۳» (انتهى). أقول:

استصحاب الحكم الشرعى على قسمين: أحدهما: استصحاب الحكم الجزئى الثابت بالفعل، كما إذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع

الشرائط، ثمّ سافر إلى أربعة فراسخ و شككنا فى حدوث وجوب القصر عليه بعد وجوب الإتمام عليه بالفعل، بناء على أنّ العبرة بحال الأداء دون الوجوب، أو مات مجتهده- الّذى أفتى بوجوب الجمعة عليه- فشكّ فى حدوث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعة فعلا، أو رأى دما مشتبها بالحيض فشكّ فى ارتفاع وجوب الصلاة الثابت عليه بالفعل.. إلى غير ذلك من الأمثلة. و الثانى: استصحاب الحكم الكلّى الثابت عليه بطريق القضيّة الشرطيّة، مثل حكم الشارع بأنّ التمام يجب بشروطها على الحاضر، و الجمعة تجب بشروطها على المقلّد لمن قال بوجوبها، و الصلاة تجب بشروطها على الطاهر من الحيض و النفاس، و هذه الأحكام شرطيّات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها، بل تصدق مع فقد الشرائط، كدخول الوقت و وجدان «۴» الطهور، فلا يعتبر فى استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشخصى و تحقّقه، فإذا فرضنا أنّ الشخص كان فى بلده فإذا للطهورين، أو لم يدخل «۵» عليه الوقت، ثمّ سافر إلى محلّ يشكّ فى بلوغه المسافة، لشبهة فى الحكم أو الموضوع، فلا يخدش فى استصحاب حكم التمام فى حقّه: أنّه لم يتنجّز عليه وجوب التمام فى السابق من جهة عدم دخول الوقت أو فقد الطهور، بل يكفى كونه فى السابق ممّن يجب عليه التمام إذا وجد فى حقّه شرائط الصلاة، و كذا استصحاب وجوب الجمعة إن مات مقلّده، و استصحاب وجوب الصلاة على من رأت دما شكّ فى كونه حيضا لشبهة فى الحكم أو الموضوع، فإنّه يحكم باستصحاب وجوب الصلاة عليه، و إن كان فى الزمان السابق غير واجد للشروط، و لا يضرّ عدم ثبوت الحكم بالفعل فى استصحاب الحكم الكلّى. بل لو عورض استصحاب الحكم الكلّى باستصحاب عدم الحكم الفعلى كان الأوّل حاكما، لأنّ الشكّ فى الثانى مسبّب عن الشكّ فيه. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ وجوب الفعل موسّعا فى أوّل وقتها حكم شرعىّ كلّى و خطاب إلهىّ تعلّق بالمكلّف و إن توقّف تنجّزه و ثبوته فعلا على شروط، لكن فقد تلك الشروط لا يقدح فى صدق الحكم الكلّى على وجه القضيّة الشرطيّة بأن يقال: إنّ هذا المكلّف ممّن يجب عليه الصلاة و تصح منه بمجرّد دخول وقتها و اجتماع باقى شرائط الصلاة، فإذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرائض يقع الشكّ فى ارتفاع الحكم الكلّى المذكور، فيقال: الأصل بقاؤه، فالمستصحب هو الحكم على كلّى الحاضرة بالصحّة و الوجوب فى أوّل الوقت، لا- على خصوص الحاضرة المتنجّزة عليه حين فراغ الذمّة عن الفائتة حتّى يمنع انسحابه إلى الحاضرة الّتى يدخل وقتها حين اشتغال الذمّة بالفائتة إلّا بالقياس أو بدلالة الدليل العامّ المغنى عن الاستصحاب. و ما ذكره أخيرا من تقرير الاستصحاب فهو أيضا راجع إلى ما ذكرنا، و توهّم كونه من القياس أو من استصحاب الحكم الفرضى مدفوع بما ذكرنا، فإنّ استصحاب الحكم المعلّق على شروطه قبل تحقّق شروطه راجع إلى استصحاب أمر محقّق منجّز، كما يظهر بالتأمّل.

و لا يخفى أنّ وجود مثله فى المسائل الشرعيّة و المطالب العرفيّة أكثر من أن تحصى، و اعتماد أرباب الشرع و العرف عليه أمر لا يكاد يخفى، و هذا الأصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة- الّذى تمسّك به المعترض فى التقرير الرابع من تقرير الأصل- ، إلّا أنّ ذلك عدمىّ و هذا وجودىّ، لكن جريان كليهما على الوجه الّذى ذكرنا هنا و ما ذكره من الاعتراض جار فى ذلك أيضا، فتسليم أحدهما و منع الآخر تحكّم، إلّا ان يريد من الأصل- هناك- أصالة البراءة لا الاستصحاب، و قد عرفت ضعف التمسّك بالبراءة.

و كيف كان، فالاستصحاب على الوجه الّذى ذكرنا لا- غبار عليه، و قد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة، لأنّه حاكم عليه. نعم من لا يجرى الاستصحاب فى الحكم الشرعى إمّا مطلقا- كما هو مذهب بعض «۶»- أو فيما يحتمل مدخلية وصف فى الموضوع، مفقود فى الحال اللّاحق- كما هو المختار- لم يكن له التمسّك به فيما «۷» نحن فيه، لاحتمال كون الحكم الكلّى المستصحب- و هو وجوب الصلاة فى الجزء الأوّل من الوقت- فى الحال السابق، أعنى قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلوّ الذمّة عن القضاء، فيكون المكلّف الفارغ فى الذّمة من القضاء، يجوز له فعل الحاضرة فى أوّل وقتها، و الشكّ فى المدخليّة يرجع إلى الشكّ فى بقاء الموضوع، فلا يجرى

المكاسب، ج۴، ص ۳۵۴

الاستصحاب، لاشتراطه ببقاء الموضوع يقينا، لكن الاستدلال المذكور مبنىّ على المشهور بين العلّامة رحمه اللّه و من تأخّر عنه من

إجراء الاستصحاب فى أمثال المقام.

### السادس: أصالة عدم حرمة المنافيات لفعل الفائتة من المباحات الذاتيّة

، و هذا الأصل حسن بمعنى الاستصحاب دون البراءة، لما عرفته فى التقرير الرابع و الخامس. و على أىّ تقدير فهذا الأصل إنّما يثمر فى ردّ من قال بوجوب الترتيب من جهة اقتضاء فوريّة القضاء تحريم الحاضرة و القول بأنّ الحرمة المقدميّة توجب الفساد، لو كان المنفى- المحرّم من باب المقدّمة- من العبادات. و أمّا لو لم نقل- كما هو مذهب جماعة، منهم: المحقق الثانى فى شرح القواعد فى باب الدين «۱»، بل ربّما نسبه بعضهم ككاشف الغطاء قدّس سرّه إلى كافّة الأصحاب «۲»- فلا ثمرة لهذا الأصل، لأنّ إثبات الترتيب حينئذ من باب الأخبار الدالّة على تقديم الفائتة، لا من وجوب المبادرة إليها، من باب أنّ الأمر بالشىء يقتضى عدم الأمر بضدّه فيفسد، و الحكم بالفساد من هذين الوجهين يجامع عدم حرمة الحاضرة، فلا يترتّب على أصالة عدم الحرمة «۳» الحكم بصحّة الحاضرة. و من هنا يظهر فساد ما قيل: من «۴» أنّه إذا ثبت عدم حرمة المنافيات بالأصل، ثبت صحّة فعل الحاضرة فى السعة، لعدم القول بالفصل. مع أنّ التمسك بالإجماع المركّب و عدم القول بالفصل فيما إذا ثبت أحد شطرى المسألة بالأصول الظاهرية محلّ إشكال، فقد أنكره غير واحد و لا يخلو عن قوّة. و كيف كان، فالأصل المعتمد فى المسألة هو الأصل الأوّل، و هو أصالة عدم الفوريّة. و قد يعارض باقتضاء أصالة الاشتغال بالترتيب، و سيأتى الكلام عليها فى أدلّة القائلين بالمضايقة إن شاء اللّه.

### [الدليل الثانى: الإطلاقات]

### اشارة

الثانى من حجج القائلين بالمواسعة: الإطلاقات، و قد ضبطها بعض المعاصرين «۵» فى طوائف من الكتاب و السنّة.

### الأولى: ما دلّ على وجوب الحواضر على كلّ مكلّف حين دخول وقتها «۶»،

و وجوب قضائها على كلّ من فاته مع مضىّ ما يسعها عن أوقاتها «۷»، و على وليّه بعد موته- إن لم يقضها بنفسه- ، فلو وجب تأخيرها عن الفوائت لزم أن لا يجب على من عليه فائتة معلومة إلّا عند ضيق وقت الحاضرة أو مضىّ زمان يسع الفائتة. و أيضا يلزم أن لا يجب عليه قضاء الحاضرة إلّا إذا أدرك وقت ضيقها، أو مضى زمان يسع الجميع، فلو مات قبل ذلك أو عرض حيض أو شبهه لم يكن مشغول الذمّة بالقضاء، و لم يجب على وليّه تداركه بعد موته، و كلّ هذه مخالفة للإطلاقات المذكورة. و يرد عليه: أنّ القائل بالترتيب و وجوب تأخير الحاضرة عن الفائتة، إمّا أن يقول به من جهة فوريّة القضاء عنده، نظرا إلى أنّ الأمر بالشىء يقتضى عنده النهى عن الضدّ الخاصّ، و إمّا أن يقول به من جهة وجود الدليل على اشتراط الترتيب فى الحاضرة و إن لم يقل بفوريّة القضاء، و على كلّ تقدير فلا يردّه الإطلاقات المذكورة، و لا يلزم تقييد لتلك الإطلاقات من جهة قوله بالترتيب. أمّا إذا قال به من الجهة الأولى، فلأنّه يدّعى أنّ الصلاة الّتى هى واجبة فى أوّل الوقت من حيث هى- لو خلّى و طبعها- قد عرض لها عدم الوجوب لأجل عروض الحرمة لها من باب المقدّمة لواجب فورىّ. و إن شئت فقل: إنّ وجوبها فى أوّل الوقت مقيّد عقلا بعدم الامتناع العقلىّ أو الشرعىّ «۸» فإذا فرض طروّ الحرمة لها من باب المقدمة صار ممتنعا شرعيا لأنّ المانع الشرعى كالمانع العقلى، فهو نظير ما إذا عرض واجب فورىّ آخر فى أوّل الوقت كأداء دين فورىّ أو إنقاذ نفس محترمة و نحوهما، فإنّه لا يلزم التقييد فى تلك الإطلاقات بعدد هذه العوارض، بل إمّا أن نقول: إنّ تلك الإطلاقات مسوقة لبيان حكم الصلاة فى أوّل الوقت لو خلّيت و نفسها، فلا ينافى عدم الوجوب لها لعارض

يعرضـها، كمـا أنّ قول الشـارع: «لحم الغنم حلال- أو طـاهر- » لا ينافى حرمـة اللّحم المسروق و نجاسـة اللّحم الملاقى للنجس، لأنّ طاهر- » لا ينافى حرمـة اللّحم المسروق و نجاسـة اللّحم الملاقى للنجس، لأنّ الحليّة و الطهارة الـذاتيّتين لا تنافيان الحرمـة و النجاسـة العرضـيّتين. و إمّا أن نقول: إنّهـا مقيّـدة بـالتمكّن و عـدم الامتناع عقلا و شـرعا، فإذا ادّعى مـدّع الامتناع الشـرعى فيما نحن فيه لأجل الحرمـة المقدّميّة، فلا ينفى ادّعاؤه بالإطلاقات، نعم ليطالب «۹» فى دعواه الحرمـة المقدّميّة- الموجبة لعروض عدم الوجوب و الامتناع الشـرعىّ- بالاسـتدلال عليه، و هذا غير الاستدلال على نفى قوله بالإطلاقات، بل وجود الإطلاقات كعدمها، لانعقاد الإجماع و الضرورة على أنّ الحاضـرة- لو لم يمنع عن فعلها فى أوّل الوقت مانع عقلىّ أو شرعىّ- متّصفة بالوجوب و الصحّة، و هذا القدر كاف فى صحّة الحاضـرة بعـد ثبوت عدم المانع، و لو بحكم الأصل المتقدّم، الدالّ على عدم الفوريّة الموجبة لطروّ الحرمة على فعل الحاضـرة. نعم لو أنكر أحـد سوق تلـك الإطلاقـات لمجرّد بيـان حكم الصـلاة فى نفسـها على حـدّ قول الشـارع: الغنم حلال أو طاهر، فى مقابل قوله: الكلب حرام أو نجس، و ادّعى سوقهـا لبيـان التكليـف و حمـل المكلّـف فى أوّل الـوقت على الفعـل، بحيـث يظهر مـن إطلاـق بعث المكلّف على الفعل عـدم كونه ممنوعا من طرف الأمر، صح التمسّك «۱۰» فى كلّ مورد شكّ فى فوريّـة ما يزاحمها و انتفت الفوريّة عنه بحكم تلك الإطلاقات، و حكم من أجلها بعـدم المانع الشـرعىّ، و كان كلّما ورد من الـدليل على فوريّـة شـىء يتوقّف على تأخّر الحاضـرة مقيّـدا لتلك الأدلّـة معارضا لها. لكن المتأمّل فى تلك الإطلاقات- إذا أنصف- لا يجـد من نفسه إلّا ما ذكرنا أوّلا. هذا كلّه إذا قيل بالترتيب من جهـة الفوريّة، و أمّا إذا قيل به من جهة ورود الدليل على اشتراطه فى الحاضـرة، فيصـير حاله كحال سائر الشـروط المعتبرة فى الصـلاة، فى أنّ وجوب الصـلاة فى أوّل الوقت إنّما هو مع التمكّن من فعلها جامعـة للشـروط، فإذا شكّ فى شـرطيّة شـىء للصـلاة كطهارة ما عـدا موضع الجبهة من مكان المصلّى، و أنّه هل يجب تحصـيله إذا كان مفقودا عند دخول الوقت أم لا؟ فلا يجوز التمسّـك بالإطلاقـات المـذكورة لنفى شـرطيّة المشـكوك، لأجـل إطلاـق الحكم فيها بثبوت الوجوب فى أوّل الوقت و عـدم وجوب التـأخير. و كـذا لو شـكّ فى جزئيّـة شـىء يجب معرفته كالسورة بعـد الحمـد، فإنّه لا يجوز أن يتمسّك بالإطلاقات المـذكورة، لعـدم وجوب تأخير الصلاة حتّى يتعلّم السورة. و بعبارة أخرى: تلك الإطلاقات دالّة على وجوب الصلاة فى أوّل الوقت، و مسألتنا أنّ الصلاة هل يعتبر فيها

المكاسب، ج۴، ص ۳۵۵

الشـرط الفلانى، كتأخّرها عن الفائتـة، و طهارة ما عـدا موضع الجبهة- مثلا- و قراءة السورة بعد الحمد أم لا؟ نعم ثبوت شـرط أو جزء للصـلاة يوجب تقييـد لفظ الصـلاة بناء على وضـعها للأعمّ لا تقييد إطلاق وجوبها عند دخول الوقت، فيكون هذه الإطلاقات كإطلاق أَقِيمُوا الصَّلاةَ. بل التحقيق: عـدم جواز التمسّک بها و إن جوّزنا التمسّک بإطلاق: أَقِيمُوا الصَّلاةَ لنفى الشـرطيّة و الجزئيّـة عنـد الشكّ، لأنّ إطلاق الصـلاة فى هذه الإطلاقات مسوقة لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها فلا تفيد مطلوبيّة كلّ ما يسمّى صلاة، فحالها كسائر الإطلاقات المسوقـة لبيان أحكام الصـلاة بعـد الفراغ من بيان جهتها، كأحكام الجماعـة و الخلل و القضاء و نحو ذلک. و أمّا إطلاقات وجوب القضاء على من مضـى عليه من الوقت مقدار الفعل، فإن كان المراد مقدار الصـلاة و الطهارة دون غيرها من الشـروط فلا دلالة فيها على المقام. و إن كان المراد مقدار الصـلاة و تحصـيل جميع الشروط فهى ساكتة عن بيان الشروط فإذا ادّعى شرطيّة شىء للصلاة فلا دلالة فيها على نفيها، كما لا يخفى.

### الثانية: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على صلاحيّة جميع أوقات الحواضر

لأدائها بالنسبة إلى جميع المكلّفين «۱» فيتناول من عليه فائتة أيضا فيصحّ له فعل الحاضـرة فى السعة. و يرد عليه: ما فى سابقه، من عدم فائـدة فى إطلاقهـا، سواء جعلنـا اعتبار الترتيب من جهـة الفوريّـة، أم من جهـة ثبوت اشتراط الحاضـرة بتأخّرها عن الفائتـة، إذ مـدلولها صلاحيّـة كلّ جزء من الوقت للحاضـرة، و هـذا غير منكر عنـد أهل المضايقـة، فإنّهم لا يقولون بعـدم الصـلاحيّة «۲» للحاضـرة، و إنّما

يقولون بعروض ما أوجب تأخّرها، أو بكونها مشروطة بشرط مفقود يحتاج إلى تحصيله و هو فراغ الذمّة عن الفائتة. نعم ربّما يظهر من بعض العبارات المحكيّة عن السيّد المرتضى «۳» ما يوهم عدم صلاحيّة زمان الاشتغال بالفائتة لأداء الحاضرة، و حينئذ فيصلح هذه الإطلاقات للردّ عليه و لكن من المقطوع أنّ مراده من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل: عدم صلاحية الفعل فى ذلك الوقت.

### الثالثة: ما دلّ على أنّه إذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شىء إلّا أداء نافلتها الراتبة «۴»

مثل قولهم عليهم السلام: «إذا زالت الشمس فما يمنعك إلّا سبحتك» «۵». و قولهم عليهم السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ بين يديها سبحة، و ذلك إليك، طوّلت أو قصّرت» «۶». و يرد عليه: أنّ هذه الروايات فى مقام دفع «۷» توهّم رجحان تأخير الظهر إلى حدّ محدود، كالقدمين و الذراع و القامة- على ما يتراءى من بعض الأخبار الدالّة على هذه التحديدات- «۸»
فبيّن الإمام بذلك أنّه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة إلّا النافلة، فلا ينتظر القدمين و لا الذراع و لا القامة و لا غيرها. و الّذى يكشف عمّا ذكرنا ما عن محمّد بن أحمد بن يحيى، قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبى الحسن عليه السلام: أنّه روى عن آبائك: القدمين و الذراع و القامة و القامتين و ظلّ مثلك و الذراعين؟
فكتب عليه السلام: لا القدم و لا القدمين، إذا زال الشمس فقد دخل وقت الصلاة و بين يديها سبحة، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت.. الحديث» «۹». و الحاصل: أنّ من لاحظ الأخبار المذكورة يظهر له ما ذكرنا فى معنى الرواية غاية الظهور. ثمّ إنّه كيف يمكن الاستدلال بهذه الأخبار مع أنّ المراد بالمنع فى قوله عليه السلام: «لا يمنعك»: المنع الكمالى، لا منع الصحّة و الإجزاء، بقرينة استثناء النافلة، و المطلوب فى مسألة المضايقة منع الفائتة عن صحّة الحاضرة قبلها، فافهم.

### الرابعة: ما دلّ على تأكّد استحباب فعل الصلاة جماعة «۱۰»

مع استمرار السيرة فى الجماعات على المبادرة إليها فى أوائل الأوقات، و ما دلّ على تأكّد استحباب فعل الصلاة فى المساجد «۱۱»، و على استحباب الأذان و الإقامة «۱۲» و تأكّدهما فى بعض الصلوات، و استحباب اختيار السور الطوال فى بعضها «۱۳» و الإتيان بسائر سننها «۱۴»، فإنّ امتثال هذه المستحبّات فى الحاضرة يقتضى عدم تأخيرها إلى الضيق، و فى الفوائت يقتضى عدم المبادرة إلى كلّ منهما. و الجواب عن هذه كلّها يظهر ممّا ذكرنا، من أنّ هذه الإطلاقات لا تنفى فوريّة القضاء و لا اشتراط الأداء بخلوّ الذمّة عن القضاء، و المتأمل يجد بعد الإنصاف أنّ هذه كلّها أجنبيّة عن المطلب.

### الخامسة: ما دلّ على استحباب المستحبّات.

و يرد عليها ما ورد فى السابق و هى نظير أدلّة المباحات «۱۵».

### السادسة: ما دلّ على أنّه: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة» «۱۶»

و على أنّ فروض الصلاة سبعة «۱۷» أو عشرة «۱۸». و يرد عليه: أنّ المراد عدم الإعادة من الإخلال سهوا بشىء غير الخمسة، و أنّ الفروض الشرعية بحسب أصل الشرع فى الصلاة سبعة، و أكثر أهل المضايقة يدّعون أنّ فوريّة القضاء يمنع عقلا عن صحّة الأداء. و كيف كان، فالتمسّك بهذه و أمثالها ممّا لم نذكره- و إن ذكره بعض- تضييع للقرطاس فضلا عن العمر.

### السابعة: ما دلّ على تأكّد استحباب المبادرة مطلقا إلى الصلاة

فى أوائل أوقاتها «۱۹» فيشمل من عليه فائتة. و يرد عليه ما تقدّم فى إطلاقات الوجوب فى أوّل الوقت و صلاحيّة كلّ جزء من الوقت للحاضرة، من أنّها لا تنفى وجوب تقديم الفائتة، سواء أخذناه عن فوريّة القضاء- بناء على اقتضائها النهى عن الحاضرة- أو من دليل اعتبار الترتيب فى الحاضرة و إن لم يحكم بفوريّة الفائتة. مضافا إلى أنّ الاستحباب المذكور إنّما يتوجّه إلى فعل الحاضرة فى أوّل الوقت بعد الفراغ عن وجوبها و صحّتها، لأنّ استحباب بعض أفراد الواجب «۲۰» فرع وجوبه فى الواقع و فى لحاظ الحاكم بالاستحباب، و الكلام فى هذه المسألة فى ثبوت أصل وجوب الحاضرة فى الجزء الأوّل من الوقت لمن عليه فائتة، فالحكم بالاستحباب مقصور على من لا مانع فى حقّه عن وجوب الحاضرة عليه فى أوّل الوقت. و قد يرد هذه الإطلاقات بوجوب رفع اليد عنها من جهة تسليم أهل المواسعة لاستحباب تقديم الفائتة، فلا يجامع استحباب الحاضرة فى أوّل وقتها. و فيه نظر، أمّا أوّلا:

فلذهاب بعض أهل المواسعة- كالصدوقين و عبيد اللّه الحلبى و غيرهم- إلى استحباب تقديم الحاضرة «۲۱» و ذهاب بعض إلى التخيير بين تقديم الحاضرة و تقديم الفائتة «۲۲»

و لازم هذا القول- كما قدّمنا فى أوّل المسألة- : القول بأفضليّة فعل الحاضرة فى وقت فضيلتها. و أمّا ثانيا: فلأنّ القول باستحباب تقديم الفائتة إمّا أن يكون من جهة الاحتياط فلا ينافى أفضلية الحاضرة من حيث الفتوى الّتى هى مقتضى الأدلّة الاجتهاديّة، فيكون المسألة نظير الحكم بأفضليّة الإتمام فى المواطن

المكاسب، ج۴، ص ۳۵۶

الأربعة لظاهر الأدلّة و أنّ القصر أحوط، و كذا الحكم بأفضلية صلاة الجمعة، و كون الظهر أحوط و إمّا أن يكون من جهة الأخبار الدالّة على رجحان تقديم الفائتة بحملها على الاستحباب بعد فرض اختيار المواسعة. لكن نقول: لا تنافى بين استحباب تقديم الفائتة و بين استحباب فعل الحاضرة فى وقت فضيلتها، فإن أمكن الجمع بين المستحبّين بأن يقضى الفائتة و يعقّبها بالحاضرة قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز بالمصلحتين، و إن لم يمكنه إلّا إحداهما بعينها تعيّنت، أو لا بعينها تخيّر، أو قدّم الحاضرة لكثرة ما دلّ من الأخبار على الحثّ عليها فى ذلك الوقت «۱» و توعيد من أخّرها عنه «۲» و أنّ ما بقى من الوقت وقت رخصة لأهل الأعذار «۳»

أو لصلاة الصبيان «۴» و نحو ذلك. و كيف كان فكون كلّ من فعل الحاضرة فى وقت الفضيلة و تقديم الفائتة عليه مستحبّا ممّا لم يمنعه مانع، و قد ذكرنا أيضا فى أوائل المسألة أنّ جهات استحباب تقديم الفائتة ثلاث، و جهات تقديم استحباب الحاضرة أربع، فعليك بملاحظة ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم إحداهما مع جهات تقديم الأخرى، فتدبّر.

### [الدليل الثالث: الأخبار الخاصة]

#### اشارة

الثالث من وجوه الاحتجاج لأهل المواسعة: الأخبار الخاصّة- يعنى المختصّ بحكم قضاء الفوائت- و هى طوائف:

#### الأولى: ما دلّ على توسعة القضاء فى نفسها: فمن جملة ذلك: إطلاق الأخبار الكثيرة المشتملة على الأمر بالقضاء «۵»

و لا سيّما ما ورد فى الحائض و النفساء «۶». و يرد عليه: أنّ الاستدلال بالأوامر المطلقة- خصوصا الأوامر الواردة فى الحائض و النفساء- فى مقام بيان أصل الوجوب من غير تعرّض لوجوب المبادرة و عدمها فإنّ الأمر بناء على عدم دلالته بالوضع على الفور لا يدلّ على عدمه، بل غاية الأمر سكوته عنه، فلا ينافى إرادة الأمر، المبادرة إليه بأمر آخر، و ليس يلزم حينئذ تصرّف فى تلك الأوامر.

فالمدّعى للفور و إن كان عليه إقامة الدليل إلّا أنّ الإطلاقات لا تدلّ على خلافه، نعم ظاهر الأمر- حيث إنّه موضوع لطلب الفعل الغير

المقیّد بزمان- حصول الامتثال بالإتیان به فی الزمان الثانی و الثالث، و إن قلنا بدلالته علی الفور، فتأمّل جدّا. و منها: ما عن أصل الحلبی- الّذی عرض علی الإمام الصادق صلوات اللَّه علیه و استحسنه- «۷»: «خمس صلوات یصلّین علی کلّ حال و متی أحبّ، صلاة فریضة نسیها یقضیها مع طلوع الشمس و غروبها، و صلاة رکعتی الإحرام، و رکعتی الطواف الفریضة، و کسوف الشمس عند طلوعها و غروبها» «۸». و یرد علیه أنّ قوله: «یصلّین علی کلّ حال» یدلّ علی مشروعیتها فی مقام دفع توهّم المنع عنها عند طلوع الشمس و غروبها، لما استفاض من الأخبار الظاهرة فی النهی عن الصلاة عند طلوع الشمس و غروبها و أنّها تطلع بین قرنی الشیطان «۹»، و لیس المراد سعة وقتها و اختیار المکلّف فی تعجیلها و تأخیرها، لأنّ هذا غیر ممکن فی الکسوف و الطواف و صلاة المیّت المذکورة فی بعض الأخبار معها «۱۰»، فلا ینافی هذا وجوب تعجیل القضاء متی ذکرها، و لذا جمع فی بعض الأخبار بین الفقرة المذکورة و بین وجوب القضاء متی ذکرها، مثل روایة زرارة- المحکیّة عن الخصال- عن أبی جعفر علیه السلام: «قال: أربع صلوات یصلّیها الرجل فی کلّ ساعة: صلاة فاتتک فمتی ذکرتها أدّیتها، و رکعتی طواف الفریضة و صلاة الکسوف و الصلاة علی المیّت» «۱۱». و أمّا قوله: «متی أحبّ» فلیس دلیلا علی جواز التأخیر، لعدم جریانها فی باقی الصلوات المذکورة فی الروایة، فلا بدّ من تأویلها علی وجه لا ینافی التعجیل، و لا یحضرنی الآن تأویل حسن له و لا یهمّنا أیضا. هذا، مع أنّ العبارة المذکورة لیست بروایة، لأنّ الحلبی لم یسندها إلی إمام، فلعلّها فتوی استنبطها من ظاهر بعض الروایات الدالة علی التوسعة. و منها: ما عن الجعفی فی کتاب الفاخر- الّذی ذکر فی أوّله أنّه لم یرو فیه إلّا ما أجمع علیه و صحّ عنده عن قول الأئمّة علیهم السلام- من قوله قدّس سرّه:

«و الصلوات الفائتات تقضی «۱۲» ما لم یدخل علیه وقت صلاة، فإذا دخل وقت صلاة بدأ بالّتی دخل وقتها و قضی الفائتة متی أحبّ» «۱۳». و یرد علیه: أنّ الظاهر عدم کون القول المذکور متنا لروایة و إنّما هو معنی مستنبط من الروایات الظاهرة فی المواسعة، فلیس دلیلا مستقلا. و منها: روایة عمّار المشتملة علی مسائل متفرّقة، منها ما: «عن الرجل یکون علیه صلاة فی الحضر هل یقضیها و هو مسافر؟ قال: نعم، یقضیها باللّیل علی الأرض، فأمّا علی الظهر فلا، و یصلّی کما یصلّی فی الحضر» «۱۴». فإنّ الظاهر- بقرینة المنع عن القضاء علی ظهر الراحلة و الأمر بفعلها کما فی الحضر- أنّ المراد قضاء الفریضة، فلو کان القضاء مضیّقا لجاز فعله علی الراحلة کما فی الفریضة المضیّقة لضیق وقتها أو وقت التمکّن منها. و فیه، أوّلا: إنّه لا دلالة لها إلّا علی عدم جواز فعل الفریضة علی الراحلة، و أمّا وجوب النزول عنها لأجل القضاء إن تمکّن، و عدمه إن لم یتمکّن، فلا تعرّض لها فی الروایة، نعم ربّما کان فی قوله: «یقضیها باللّیل» دلالة علی أنّه یؤخّرها إلی اللّیل لیقع علی الأرض، فلا یقضیها بالنهار لیقع علی الراحلة علی ما هو الغالب من أنّ دأب المسافرین- خصوصا العرب- المشی بالنهار، فیکون وجه الدلالة ظهورها فی ترخیص تأخیر القضاء إلی اللّیل و عدم وجوب المبادرة إلیها بالنهار. نعم یمکن للقائلین بالمضایقة أن یقولوا: إنّ المبادرة إنّما یجب إذا أمکن فعل القضاء مستجمعا لجمیع الشروط الاختیاریّة لا مطلقا، لأنّ التضیّق إنّما جاء من دلالة الأمر علی الفور أو من ورود الدلیل علی وجوب التعجیل. و علی کلّ تقدیر، فالفعل المشروط فی نفسه بشروط إذا أخّره المکلّف لتحصیل شرط من شروطه، لا یعدّ متوانیا فیه غیر مستعجل، إذا لم یکن التأخیر إلّا بمقدار تحصیل الشرط، و لهذا لم یلتزم أهل المضایقة بسقوط السورة و طهارة الثوب و البدن، بل مقدار الطهارة المائیّة إذا أوجب التأخیر، و کان التعجیل یحصل بالتیمّم. و السرّ فی ذلک: أنّ ترخیص الفعل بدون الشرائط الاختیاریّة إنّما یکون عند الاضطرار، و الاضطرار إنّما یحصل إذا دار الأمر بین فوت أصل الواجب إمّا لضیق الوقت أو لطروّ المانع- و لو بحسب ظنّ المکلّف- ، و فوات شروطه و أجزائه الاختیاریة، و أمّا إذا دار الأمر بین فوات التعجیل إلی الفعل و فوات تلک الشروط و الأجزاء الاختیاریّة فلا یهمل جانب الشروط و یراعی التعجیل. و السرّ فیه: أنّ التعجیل المطلوب إنّما عرض للفعل بعد اعتبار الشروط و الأجزاء، فالمطلوب تعجیل الفعل المستجمع لها، فمتی لم یمکن

المکاسب، ج۴، ص ۳۵۷

تعجیل الفعل المستجمع لها و ارتقب زمان الاستجماع فلا یعدّ عاصیا فی التعجیل، و هذا هو السرّ فی التزام العقلاء فی مقام الإطاعة مراعاة جانب الشروط و الأجزاء و إن تأخّر زمان الفعل، بل لا یعدّ هذا تأخیرا، لأنّ التأخیر و التعجیل إنّما یعتبران بالنسبة إلی أزمنة

الإمكان، فافهم. و أمّا توهّم أنّ الإمام عليه السلام لم يستفصل بين السفر الضرورىّ و غيره فيأمره بترك غير الضرورىّ المستلزم لتأخير القضاء إلى اللّيالى، فمدفوع بأنّ مقام السؤال لا يقتضى ذلك- كما لا يخفى- فترك الاستفصال لا يجدى. و منها: رواية أخرى عن عمّار: «قال: سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتّى يطلع الشمس و هو فى سفر، كيف يصنع، أ يجوز أن يقضيها بالنهار؟ قال: لا يقضى صلاة نافلة و لا فريضة بالنهار، و لا يجوز و لا يثبت له، و لكن يؤخّرها و يقضيها باللّيل» «۱». و يرد عليه: أنّ المنع التحريمىّ عن قضاء الفريضة بالنهار ممّا أجمع على خلافه الفتاوى و الأخبار، فإمّا يحمل على التقيّة فلا يجدى، و إمّا على الكراهة، و هى بعيدة عن مساقها و مخالفة لظاهر الأخبار، بل صريح كثير منها، فان لم يكن هذا كلّه موجبا لطرحها جاز الاقتصار على موردها، و لا داعى إلى صرفها عن الحرمة إلى الكراهة، إذ كما أنّ الحرمة منافية للفتاوى و الأخبار، فكذلك الكراهة، كما لا يخفى. و منها: ما رواه فى البحار عن السيّد ابن طاوس- فى رسالة غياث سلطان الورى لسكّان الثرى- عن حريز، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام «قال: قلت له: رجل عليه دين من صلاة قام يقضيه فخاف أن يدركه الصبح و لم يصلّ صلاة ليلته تلك، قال: يؤخّر القضاء و يصلّى صلاة ليلته تلك» «۲» . و التقريب: أنّ الظاهر من الدين إمّا خصوص الفريضة الفائتة أو الأعمّ، و لا وجه للتخصيص بالنافلة، فيدلّ على جواز تأخير القضاء لنافلة اللّيل، ثمّ عدم الأمر بفعلها قبل الصبح يدلّ على عدم الترتيب. و يرد عليه: أنّ ظهور لفظ الدين فى الفريضة محلّ نظر، بل لا يبعد- عند من له ذوق سليم- أن يراد من الدين- فى مقابل صلاة ليلته تلك- صلوات سائر اللّيالى، فيكون حاصل الجواب: ترجيح أداء نافلة تلك اللّيلة على قضاء نافلة سائر اللّيالى.

و لو أغمض عن ذلك، فنقول: إنّ التمسّك بعمومه حسن لنفى الفوريّة، و أمّا نفى الترتيب فلا يستفاد منه خصوصا على تفصيلى المحقّق «۳» و العلّامة «۴». و منها: ما عن السيّد- أيضا- فى رسالة المواسعة، عن أمالى السيّد أبى طالب الحسينى بإسناده إلى جابر بن عبد اللَّه: «قال: قال رجل: يا رسول اللَّه كيف أقضى؟ قال صلّى اللَّه عليه و آله و سلم: صلّ مع كلّ صلاة مثلها. قال:

يا رسول اللَّه قبل أم بعد؟ قال: قبل» «۵». و فيه: أنّ الأمر بالصلاة ليس للوجوب قطعا. فيمكن أن يكون إرشادا لكيفيّة قضاء ذلك الشخص، فلعلّه كان القضاء مستحبّا فى حقّه فيستحبّ له قبل كلّ صلاة أن يقضى صلاة. و منها ما عن الذكرى، عن إسماعيل بن جابر: «قال: سقطت عن بعيرى فانقلبت على أمّ رأسى، فمكثت سبعة عشر ليلة مغمى علىّ، فسألته عن ذلك، قال: اقض مع كلّ صلاة صلاة» «۶». و فيه: أنّ الاستدلال به مبنىّ على وجوب القضاء على المغمى عليه- كما اعترف به فى الذكرى- «۷» و هو مخالف للأخبار الكثيرة «۸». مع أنّ الرواية غير مذكورة- على ما قيل- «۹» فى كتب الحديث، فلعلّ الشهيد أخذها من كتاب إسماعيل بن جابر أو من كتاب آخر أسندت فيه إلى إسماعيل، و هذا ممّا يوهن التمسك به. و منها: الأخبار المستفيضة الدالة على مرجوحيّة قضاء الفريضة، أو مطلق الصلاة عند طلوع الشمس حتى يذهب شعاعها «۱۰». و يرد عليه: أنّها مخالفة للأخبار الكثيرة الواردة على خلافها، و أنّ ما يقوله الناس: «إنّ الشمس تطلع بين قرنى الشيطان» كاذب، و أنّه لو صحّ فما أرغم أنف الشيطان بشىء مثل الصلاة «فصلّها و أرغم أنف الشيطان» «۱۱»، و الأخبار الدّالّة صريحا على عدم المنع عن قضاء الفريضة متى ما ذكرها، بل مطلق الصلاة، بل فعل ذات السبب مطلقا «۱۲». فالأولى حملها على التقيّة- و إن اشتمل بعضها على ما يخالف العامّة «۱۳»، فإنّه غير مناف للحمل عليها، خصوصا إذا لم يكن محمل غيرها- من جهة ورود الأخبار المعتبرة على خلافها. و منها: الأخبار المرخّصة لقضاء صلاة اللّيل فى النهار و قضاء صلاة النهار باللیل، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء «۱۴» مثل مصحّحة ابن مسلم: «عن الرجل يفوته صلاة النّهار. قال: يقضيها، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» «۱۵»، و نحوها مصحّحة الحلبى «۱۶»

إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على الرخصة المزبورة، فإنّ الصلاة المقضيّة فيها أعمّ من الفريضة و النافلة، بل يتعيّن حملها فى الصّحيحتين على الفريضة بناء على القول بحرمة النافلة- و لو قضاء- فى وقت الفريضة، بل و على القول بالكراهة أيضا، لظهورها فى التساوى و عدم مزيّة فى فعلها بعد العشاء. و يرد عليها: أنّ الظاهر من صلاة اللّيل و النهار- فى هذه الروايات- نافلتهما، إذ الغالب التعبير عن الفرائض بأسمائها، كالظهرين أو المغرب و العشاء، مع أنّ الظاهر من فوت صلاة النّهار فوتها فى النهار و فوت صلاة اللّيل

فى اللّيـل، و حينئـذ لا إشـكال فى أنّ الحكم قضاء الأوّل فى الليل «۱۷»، و الثانى فى النهار. نعم هـذا لا يتمشّـى فى بعضـها، مثل قوله: «اقض صـلاة النهار أىّ ساعهٔ شـئت من ليل أو نهار» «۱۸» و نحوهـا، إلّـا أنّه يمكن حملهـا على دفع توهّم المنع الحاصل عن مثل روايهٔ عمّار المتقدّمهٔ المانعهٔ عن قضاء فائتهٔ النهار إلّا فى اللّيل «۱۹»، مع إمكان حمل النهار فيها على النهار الآخر، لا يوم الفوات.

## الطائفهٔ الثانيهٔ من الأخبار: ما دلّ على أنّه يجوز لمن عليه فائتهٔ أن يصلّى الحاضرهٔ فى السعهٔ

، و أن يتمّها بنيّتها إذا ذكر الفائتـهٔ فى أثنائها، فمن جملهٔ ذلك ما عن أصل الحلبى المتقدّم «۲۰» من قوله: «و من نام أو نسى أن يصلّى المغرب و العشـاء الآـخرهٔ، فإن استيقظ قبل الفجر مقـدار ما يصـليهما، فليصـلّهما، و إن استيقظ بعـد الفجر فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء» «۲۱». و دلاـلته على المطلوب واضـحهٔ بنـاء على أنّ وقت العشاءين يمتـدّ للمضـطرّ إلى طلوع الفجر. و حمل قوله: «بعـد الفجر» على القريب من طلوع الشـمس بعيـد جـدّا، فحمل الأمر بتقديم الفجر على الاسـتحباب أولى من ذلك التقييد، فيتمّ المطلوب، لكنّها لا تنفى التفصـيل المتقدّم عن المختلف «۲۲». و منها ما تقـدّم عن كتاب الفاخر «۲۳»- الّـذى ذكر فى أوّله: «أنّه لاـ يروى فيه إلّا ما اجمع عليه و صحّ من قول الأئمّهٔ»- من قوله: «و الصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلاهٔ، فإذا دخل وقت صلاهٔ بدأ بالّتى دخل وقتها و قضـى الفائتـهٔ متى أحبّ». و ظاهره وجوب التقـديم، إلّا أن يحمل على الاسـتحباب، فيتمّ المطلوب و هى المواسـعهٔ المطلقهٔ من دون تفصيل. لكنّ

المكاسب، ج۴، ص ۳۵۸

الإنصـاف: أنّ عـدّ هـذين الكلاـمين من الروايـهٔ مشـكل، فالظـاهر كون الحكم المـذكور من هـذين الجليلين فتوى مسـتنبطهٔ من ظاهر الروايات. و منها: ما أرسـله الواسـطى فى كتابه عن الصادق عليه السـلام: «إنّ من كان فى صلاهٔ ثمّ ذكر صلاهٔ أخرى فائتهٔ أتمّ التى هو فيها ثمّ قضـى ما فاته» «۱». و حكى «۲» عنه نسـبهٔ هـذا إلى أهل البيت عليهم السـلام فى موضع آخر من كتابه، و دلالته على المطلوب ظاهرهٔ، فلا كلام إلّا فى سـنده. و منها: روايهٔ أبى بصير المصحّحهٔ: «إن نام رجل و لم يصلّ صلاهٔ المغرب و العشاء الآخرهٔ أو نسى، فإن استيقظ قبل الفجر مقـدار ما يصـلّيهما جميعا فليصـلّهما، و إن خشـى أن يفوته إحـداهما فليبـدأ بالعشاء الآخرهٔ. و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء قبل طلوع الشـمس، فإن خاف أن يطلع الشـمس فيفوته إحدى الصـلاتين فليصلّ المغرب ثمّ ليدع العشاء الآخرهٔ حتّى يطلع الشـمس و يذهب شـعاعها ثمّ ليصلّ العشاء» «۳». و حكى نحوها عن رسالهٔ السـيّد ابن طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد «۴». و نحوها ما عن الفقه الرضوىّ مسندا إلى العالم بزيادهٔ قوله: «و إن خاف أن تعجّله طلوع الشمس و يذهب عنهما جميعا فليؤخّرهما حتّى يطلع الشمس و يذهب شعاعها» «۵». و الدلالهٔ فيها ظاهرهٔ على ما سبق فى تقريب دلالهٔ عبارهٔ الحلبى «۶». و أمّا الحكم فيهمـا بتـأخير القضاء إلى ذهاب شـعاع الشـمس فهو غير موهن للروايـهٔ- كما أنّ صـحيحهٔ زرارهٔ «۷» الّتى هى العمـدهٔ فى أدلّهٔ الترتيب مشـتملهٔ على هـذا الحكم أيضا- لأنّ غايـهٔ الأمر حمل هـذه الفقرهٔ على التقيّهٔ و لا يوجب حمل ما فى الخبر عليها، خصوصا مع احتمال حدوث سبب التقيّهٔ بعد ذكر الفقرات السابقهٔ. مع أنّ الروايهٔ المرويّهٔ عن الحسين بن سعيد، عن فضالهٔ، عن ابن مسكان- أو ابن سنان «۸»- خاليـهٔ عن الفقرهٔ المـذكورهٔ. فالإنصاف ظهورها فى المـدّعى، نعم لا ينهض لردّ تفصـيل المختلف، كما عرفت «۹». ثمّ إنّه حكى عن المحقّق فى العزيّهٔ «۱۰» أنّه أورد على هذين الخبرين فقال: إنّ خبرى أبى بصير و ابن سنان يدلّان على أنّ وقت العشاء يمتدّ إلى الفجر، و هو قول متروك، و إذا تضمّن الخبر ما لا نعمل به دلّ على ضعفه. ثمّ. قال: و أيضا فهما شاذّان، لقلّهٔ ورودهما «۱۱»

بعـد العمـل بهما. ثمّ أجاب عن الأوّل: بأنّا لا نسـلّم أنّ القول بـذلك متروك، بل هو قول جماعـهٔ من فقهائنا المتقـدّمين و المتأخّرين، منهم أبو جعفر بن بابويه «۱۲»-

و هو أحد الأعيان- و قد ذكر ذلك الشّيخ أبو جعفر الطوسى فى مسائل من بعض أصحابنا «۱۳»، فكأنّه مشهور، و قالوا: هو وقت لمن نام أو نسـى. و لو سـلّمنا أنّ الوقت ليس بممتدّ، فما المانع أن يكون ذلك للتقيّهٔ فى القضاء، فإنّ روايهٔ زرارهٔ «۱۴»- الّتى هى حجّهٔ فى

ترتيب القضاء- تضمّنت تأخير المغرب و العشاء حتّى يذهب الشّعاع، و من المعلوم أنّ الحاضرة لا يتربّص بها ذلك، فكيف ما يدّعى أنّه يقدّم على الحاضرة؟ ثمّ أجاب عن الثّانى بأنّه لا نسلّم شذوذهما و قد ذكرهما الحسين بن سعيد «۱۵» و الكلينى «۱۶» و الطوسى فى التهذيب «۱۷» و الإستبصار «۱۸» و ذكره أبو جعفر بن بابويه فى الفقيه «۱۹» و قد أودع فيه ما يعتقد أنّه حجّة فيما بينه و بين ربّه «۲۰» (انتهى). و منها: مرسلة الوشّاء، عن جميل بن درّاج، عن أبى عبد اللّه عليه السلام: «قال: قلت: الرّجل يفوته الاولى و العصر و المغرب و ذكرها عند العشاء الآخرة. قال:

يبدأ بالوقت الّذى هو فيه، فإنّه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاة فريضة فى وقت قد دخلت، ثمّ يقضى ما فاته، الأولى فالأولى» «۲۱». و عن المحقّق فى المعتبر «۲۲» روايته عن جميل «۲۳»، فلعلّه أخذه من كتابه. و وجه الدّلالة أنّ المراد من تذكّر المنسىّ عند العشاء، إمّا تذكّره عند دخول مطلق وقته، و إمّا بذهاب الحمرة المغربيّة- بناء على القول بأنّه آخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعة- «۲۴» و إمّا زمان تمحّض الوقت له، و هو ما بعد ثلث اللّيل أو ربعه- بناء على انتهاء المغرب بذلك و بقاء العشاء إلى نصف اللّيل- و على أىّ حال فقد دلّت الرّواية على رجحان تقديم الحاضرة على الفائتة، و التّعليل المذكور أمارة الاستحباب. و لو أبيت إلّا عن كون وقت العشاء قبل تضيّقه وقتا للمغرب أيضا- على ما هو المشهور بين المتأخرين- أمكن حمل قوله: «بدأ «۲۵» بالوقت الّذى هو فيه». على المغرب و العشاء، فيكون المراد نسيان المغرب فى أوّل وقته لا مطلقا. و يحتمل أيضا إرادة مغرب اللّيلة السّابقة. و يحتمل أيضا أن يكون قد وقع ذكره على سبيل السّهو من السّائل فى مقام ذكر المثال للفوائت، كما جمع فى السّؤال عن تداخل الأغسال بين غسل العيد و عرفة و الجمعة «۲۶». و إن أبيت إلّا عن كون الكلّ مخالفا للظّاهر، قلنا: إنّ عدم مناسبة ذكر المغرب لظاهر السّؤال لا يوجب سقوط الجواب عن قابليّة الاستدلال، فإنّ ظهور الرّواية فى تقديم العشاء الحاضرة على قضاء الظّهرين ممّا لا ينبغى إنكاره، و هو كاف فى إثبات المواسعة المطلقة، خصوصا بملاحظة التّعليل المذكور فيها. و منها: موثّقة عمّار: «قال: سألته عن رجل يفوته المغرب حتّى يحضر العتمة؟ فقال: إذا حضر العتمة و ذكر أنّ عليه صلاة المغرب، فإن أحبّ أن يبتدئ بالمغرب بدأ، و ان أحبّ بدأ بالعتمة ثمّ صلّى المغرب بعد.. الخبر» «۲۷». بناء على أنّ المراد: مغرب اللّيلة السابقة، أو على القول المتقدّم من انتهاء وقت المغرب بدخول وقت العشاء، و دلالته حينئذ على جواز تقديم الحاضرة واضحة. و لا ينافيه الحكم باستحباب تقديم الحاضرة، و لا استحباب تقديم الفائتة، لإمكان حمل التخيير فيه على إرادة دفع توهّم تعيّن أحد الأمرين.

و منها: ما عن السيّد ابن طاوس فى رسالة المواسعة عن كتاب الحسين ابن سعيد، عن صفوان، عن العيص ابن القاسم: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل نسى أو نام عن الصلاة حتّى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: إن كانت صلاة الأولى فليبدأ بها، و إن كانت صلاة العصر صلّى العشاء ثمّ صلّى العصر» «۲۸». بناء على أنّ المراد بصلاة الأولى هى مطلق الصلاة الّتى بعدها صلاة، فتعمّ المغرب، و يكون المراد بوقت الصلاة الأخرى: وقتها الّذى هو وقت اضطرارىّ للأولى، فيكون حاصل الجواب: أنّ الصلاة الاولى مع بقاء وقتها الاضطرارى يقدّم على الصلاة الأخرى، و أمّا مع فوات وقتها مطلقا فيقدّم عليها الحاضرة. و يمكن أن يراد من الصلاة الأولى صلاة الظهر، لشيوع إطلاقها عليها فى الأخبار، و كونها أوّل صلاة صلّاها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم لكن تخصيصه بالذكر من باب المثال، فيعمّ الحكم المغرب أيضا.

المكاسب، ج۴، ص ۳۵۹

و يحتمل أن يراد ب «الاولى» خصوص الظهر، فيكون وجه تقديم الظهر المنسيّة على العصر أنّه: «لا صلاة بعد العصر» «۱». و فى الرواية احتمالات أخر باعتبار رجوع كلّ من الضمير فى قوله: «و إن كانت» و قوله: «فليبدأ بها» إلى كلّ من الحاضرة و المنسيّة، إلّا أنّ الأظهر ما ذكرنا، مع أنّ دلالتها على تقديم العشاء الحاضرة على العصر المنسىّ واضحة على كلّ حال. و منها: المرويّة عن قرب الإسناد، عن علىّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «قال: و سألته عن رجل نسى المغرب حتّى دخل وقت العشاء الآخرة؟ قال: يصلّى العشاء ثمّ يصلّى المغرب. و سأله عن رجل نسى العشاء فذكر بعد طلوع الفجر؟ قال: يصلّى العشاء ثمّ يصلّى الفجر. و سأله عن رجل نسى الفجر

حتّى حضرت الظهر. قال: يبدأ بالظهر ثمّ يصلّى الفجر، كذلك كلّ صلاة بعدها صلاة» «۲». فإنّ صدرها و ذيلها كالصريح فى جواز تقديم الحاضرة على الفائتة. و أمّا الحكم فيها بتقديم العشاء المنسيّة على الفجر فعلى وجه الأولويّة، كالحكم بتقديم الحاضرة فى الصورتين، لما ذكر من الضابط فى ذيلها. لكن يرد عليها: أنّ ظاهرها فوات وقت المغرب للناسى مع سعة وقت العشاء، و هو خلاف المشهور و الأدلّة «۳»، و إرادة آخر وقت العشاء يوجب الحكم بوجوب تقديم العشاء. هذا مع أنّ الضابط المذكور لا يخلو من إجمال، لأنّ المشبّه به المشار إليه بقوله: «كذلك كلّ صلاة بعدها صلاة» يحتمل أن يكون الفائتة، و يحتمل أن يكون الحاضرة، و وجه الشبه إمّا الحكم بالتقديم و إمّا الحكم بالتأخير، و المراد من ثبوت صلاة بعدها أمّا مشروعيّة صلاة بعدها- و لو نفلا- «۴» و إمّا وجوب فريضة بعدها. نعم فى بعض الأخبار ما يبيّن المراد منها، و هو ما عن الشيخ بإسناده عن الحسن الصيقل: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل نسى الأولى حتّى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلهما «۵» الاولى و ليستأنف العصر. قلت: فإنّه نسى المغرب حتّى صلّى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر؟ قال: فليتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب. قال: قلت له: جعلت فداك، قلت حين نسى الظهر ثمّ ذكر و هو فى العصر يجعلها الاولى ثمّ يستأنف. و قلت: هذا يتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب؟! قال: هذا ليس مثل ذلك، إنّ العصر ليس بعدها صلاة، و العشاء بعدها صلاة» «۶».

و فى معناها ما عن دعائم الإسلام بزيادة قوله: «انّ العصر ليس بعدها صلاة، يعنى لا يتنفّل بعدها، و العشاء الآخرة يصلّى بعدها ما يشاء» «۷». و هذا التفصيل محمول على الأولويّة بشهادة التعليل- فإنّ قضاء الصلاة بعد العصر جائز إجماعا- أو على التقيّة، ففيه دلالة على المواسعة و تفسير لما سبق من التفصيل فى رواية علىّ بن جعفر المتقدّمة «۸»، إلّا أنّ ظاهره متروك عندنا- معاشر القائلين بعدم خروج وقت الظهر، خصوصا للناسى، إلّا إذا بقى مقدار صلاة العصر من وقتها- ، و حينئذ ففى غير ذلك الوقت يجب العدول، و فيه يحرم، فلا مورد للاستحباب، و هكذا الحكم المذكور للمغرب، فافهم. و منها: ما عن الشيخ، عن إسماعيل بن هشام، عن أبى الحسن عليه السلام: «عن الرجل يؤخّر الظهر حتّى يدخل وقت العصر، انّه يبدأ بالعصر ثمّ يصلّى الظهر» «۹». و فيه ما تقدّم، من أنّه لا يناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر إلّا إذا بقى مقدار صلاة العصر. و منها: ما عن الصدوق و الشيخ بإسنادهما عن إسحاق بن عمّار «قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: «تقام الصلاة و قد صلّيت؟.

قال: صلّها و اجعلها لما فات» «۱۰». و دعوى اختصاص الصلاة الّتى صلّاها أوّلا بصورة نسيان وجوب القضاء، بعيدة. نعم ظاهر الرواية الاستحباب، فيمكن حملها على محتمل الفوات.

### الطائفة الثالثة: ما دلّ من الأخبار على جواز النفل أداء، و قضاء، لمن عليه فائتة.

فمن جملة ذلك: ما استفاض من قصّة نوم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم عن صلاة الصبح حتّى طلعت الشمس، فقام فصلّى هو و أصحابه أوّلا نافلة الفجر ثمّ صلّى الصبح «۱۱». و لا إشكال فى سندها و دلالتها إلّا من جهة تضمّنها نوم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم، بل فى بعضها ما يدلّ على صدور السهو أيضا منه عليه السلام على ما يقوله الصدوق «۱۲» تبعا لشيخه ابن الوليد، بل عن ظاهر الطبرسى فى تفسير قوله تعالى: وَ إِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا «۱۳» نسبة ذلك إلى الإماميّة فى غير ما يؤدّونه عن اللّه «۱۴». لكنّ الظاهر شذوذ هذا القول و مهجوريّته، خصوصا فيما يتعلّق بفعل المحرّمات و ترك الواجبات. نعم قال فى الذكرى- بعد ذكر رواية زرارة الدالّة على نوم النّبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم- : إنّه لم نقف على رادّ لهذا الخبر من حيث توهّم القدح بالعصمة فيه «۱۵». و ظاهره أنّ قدح مضمونها فى العصمة توهّم مخالف لما عليه الأصحاب ممّن تعرّض لذكر هذه الروايات. و يؤيّد ما ذكره ما عن رسالة نفى السهو للمفيد قدّس سرّه أنّه قال:

لسنا ننكر أن يغلب النوم على الأنبياء صلّى اللّه عليهم فى أوقات الصلاة حتّى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك، و ليس عليهم فى ذلك عيب و لا نقص «۱۶»، لأنّه ليس ينفكّ بشر من غلبة النوم، و لأنّ النائم لا عيب عليه، و ليس كذلك السهو، لأنّه نقص عن

الكمال فى الإنسان، و هو عيب يخصّ به من اعتراه، و قد يكون من فعل الساهى تارة كما يكون من فعل غيره، و النوم لا يكون إلّا من فعل اللّه و ليس من مقدور العباد على حال، و لو كان من مقدورهم لم يتعلّق عيب و لا نقص لصاحبه، لعمومه «۱۷» جميع البشر، و ليس كذلك السهو، لأنّه يمكن التحرز منه، و لأنّا وجدنا الحكماء يجتنبون أن يودعوا أموالهم و أسرارهم من ذوى السهو و النسيان و لا يمنعون من إيداعها ممّن يغلبه النوم أحيانا، كما لا يمنعون من إيداعها ممّن يعرضه «۱۸» الأمراض و الأسقام «۱۹» (انتهى موضع الحاجة). و عن شيخنا البهائى- فى بعض أجوبة المسائل- ما لفظه: «الرواية المتضمنة لنوم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم صحيحة السند، و قد تلقّاه الأصحاب بالقبول، حتّى قال شيخنا فى الذكرى: إنّه لم يجد لها رادّا، فقبول من عدا الصدوق من الأصحاب لها، شاهد صدق على أنّهم لا يعدّون فوات الصلاة بالنوم سهوا، و إلّا لردّوها كما ردّوا غيرها ممّا هو صريح فى نسبة السهو، و من شدّة وثوقهم بها استنبطوا منها أحكاما كثيرة ذكرتها فى حبل المتين، منها: قضاء النافلة، و منها: جواز النافلة لمن عليه فريضة «۲۰» (انتهى). و عن والده فى رسالة مفردة منسوبة إليه: إنّ الأصحاب تلقّوا أخبار نوم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم بالقبول «۲۱» (انتهى). و حينئذ نقول: إنّه لو لم نقل من جهة كثرة هذه الأخبار بجواز صدور ذلك عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم- وفاقا لظاهر من عرفت- لم يثبت بالعقل و لا بالنقل امتناع ذلك عليه، فلا يجوز ردّ الاستدلال بالأخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا و لا نقلا و لا ادّعى أحد امتناعه. نعم

المكاسب، ج۴، ص ۳۶۰

حكى عن العلّامة أنّه قال:- بعد ذكر بعض الأخبار فى ذلك- : إنّ حديثهم باطل، لاستحالة صدور ذلك عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم «۱». و عن رسالة نفى السهو المتقدمة «۲»- بعد الاعتراف بعدم امتناعه عقلا على ما عرفت- ذكر أنّ الخبر فى هذا المعنى من جنس الخبر فى السهو و أنّه من الآحاد الّتى لا توجب علما و لا عملا. و عن السيّد ابن طاوس أنّه- بعد ما ذكر عن بعض طرق العامّة أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم نام هو و أصحابه آخر اللّيل إلى أن طلعت الشمس، فأوّل من استيقظ أبو بكر ثمّ عمر، فكبّر عمر تكبيرا عاليا فأيقظ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فأمرهم بالارتحال، و سار غير بعيد، فنزل فصلّى الصبح- قال: «انظر أيّها العاقل فى وصفهم لعناية اللّه سبحانه نبيّهم، و أنّه سبحانه لا يصحّ أن ينام، و أنّ جبرئيل عليه السلام ما كان شفقته على نبيّهم دون عناية عمر حتّى كان يوقظه اللّه أو جبرئيل، فإذا نظرت إلى روايتهم عن محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلم أنّه تنام عينه و لا ينام قلبه «۳»، و تفسيرهم لذلك بأنّ نومه لا يمنعه عن معرفة الأحوال «۴»، و نظرت فى رواياتهم لوجوب قضاء ما فات عقيب ذكره، ثمّ يذكرون فى هذه الرواية أنّه أخّر القضاء إلى بعد الارتحال، فإنّه قد نام قلبه حتّى لا يحسّ بخروج الوقت، فكلّ ذلك يشهد بالمناقضة فى رواياتهم و مقالاتهم و تكذيب أنفسهم «۵» (انتهى). و الإنصاف أنّ نوم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم أو أحد المعصومين صلوات اللّه عليهم عن الواجب- سيّما آكد الفرائض- نقص عليهم ينفيه ما دلّ من أخبارهم «۶» على كمالهم و كمال عناية اللّه تعالى بهم فى تبعيدهم من الزلل، بل الظاهر بعد التأمّل أنّ هذا أنقص من سهو النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم عن الركعتين فى الصلاة. و ما تقدّم «۷» من صاحب رسالة نفى السهو ممنوع، بل العقل و العقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين فى الصلاة أهون من النوم عن فريضة الصبح، و أنّ هذا النائم أحقّ بالتعبير من ذلك الساهى، بل ذاك لا يستحقّ تعييرا. و كون نفس السهو نقصا دون نفس النوم، لا ينافى كون هذا الفرد من النوم أنقص، لكشفه عن تقصير صاحبه و لو فى المقدّمات. و بالجملة، فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبع متفرّقات ما ورد فى كمالاتهم و عدم صدور القبائح منهم فعلا و تركا فى الصغر و الكبر عمدا أو خطأ. و لعلّه لذا تنظّر فى الأخبار «۸» بعض المتأخّرين- على ما حكى عنهم- منهم: شيخنا البهائى «۹» بعد اعترافه بأنّ المستفاد من كلام الشهيد المتقدّم عن الذكرى: تجويز الأصحاب لذلك «۱۰» و عرفت أيضا ما عن المنتهى و غيره «۱۱». اللّهمّ إلّا أن يقال بإمكان سقوط أداء الصلاة عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فى ذلك الوقت لمصلحة علمها اللّه سبحانه، فإنّ اشتراكه صلّى اللّه عليه و آله و سلم مع غيره فى هذا التكليف الخاصّ ليس الدليل عليه أوضح من الأخبار المذكورة حتّى يوجب طرحها، خصوصا بملاحظة بعض القرائن الواردة

فی تلک الأخبار، منها: قوله علیه السلام- فی روایة سعید الأعرج- : «إنّ اللّه تعالی أنام رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم إلی أن قال: و أسهاه فی صلاته فسلّم فی الرّکعتین.. إلی أن قال: و إنّما فعل ذلک رحمة لهذه الأمّة، لئلا یعیّر الرّجل المسلم إذا هو نام علی صلاته أو سها.. الخبر» «۱۲» فتأمّل. و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم لأصحابه مخاطبا لهم: «نمتم بوادی الشیطان» «۱۳». و لم یقل نمنا، فعلم أنّ النوم کان زللا منهم لا منه صلّی اللّه علیه و آله و سلم. ثمّ إنّ دلالة الأخبار المذکورة- بعد تسلیمها- کغیرها من الأخبار المتضمّنة لجواز النفل لمن علیه قضاء، علی نفی المضایقة و فوریّة القضاء. و أمّا دلالتها علی نفی الترتیب فهی مبتیّة علی عدم المدرک له إلّا الفوریّة أو انعقاد الإجماع المرکّب علی أنّ کلّ من قال بالمواسعة لم یقل بالترتیب، و کلاهما ممنوعان.

## [الدلیل الرابع: الإجماعات المنقولة]

الرابع من حجج القول بالمواسعة: الإجماعات المنقولة. منها: ما تقدّم عن الجعفی من نسبة ما یذکره فی کتابه الفاخر إلی المجمع علیه «۱۴». و منها: ما عن المعتبر من أنّ القول بالمضایقة یلزم منه منع من علیه صلوات کثیرة أن یأکل و أن ینام زائدا علی الضرورة، و لا یشتغل إلّا لاکتساب قوت یومه له و لعیاله، و أنّه لو کان له درهم حرم علیه الاکتساب حتّی یخلو یده، و التزام ذلک مکابرة صرفة و التزام سوفسطائی. ثمّ قال: و لو قیل: قد أشار أبو الصلاح الحلبی إلی ذلک، قلنا «۱۵»: نعلم من المسلمین کافّة خلاف ما ذکرنا، فإنّ أکثر الناس یکون علیهم صلوات کثیرة فإذا صلّی الإنسان منهم شهرین فی یومه استکثره الناس «۱۶» (انتهی). و عن المختلف ما محصّله: أنّ القول بتحریم الحاضرة فی أوّل وقتها مع القول بجواز غیرها من الأفعال ممّا لا یجتمعان، و الثانی ثابت بالإجماع علی عدم إفتاء أحد من فقهاء الأمصار فی جمیع الأعصار بتحریم زیادة لقمة أو شرب جرعة، أو طلب الاستراحة من غیر نصب شدید، أو المنع من فعل العبادات الواجبة، و المندوبة لمن علیه قضاء، فیلزم انتفاء الأوّل «۱۷» (انتهی). و الجواب عن هذه الحجّة: أنّه إن أرید دعوی إجماع العلماء فهو واضح المنع، مع ما عرفت من کثرة القائلین بالمضایقة من القدماء و دعواهم الإجماع. و عبارة الجعفی یمکن حملها علی أنّ ما ذکر فی کتابه مضمون الروایات المجمع علیها، بل یمکن دعوی ظهور قوله: «لا نذکر فیه إلّا ما اجمع علیه و صحّ من قول الأئمة علیهم السلام» فیما ذکرنا، فإنّ کلمة «من» بیان للموصول. و أمّا کلام المحقّق فمرجعها «۱۸» إلی دعوی «۱۹» سیرة المسلمین، و هی غیر معلومة علی وجه یجدی فی المقام، مع احتمال کونها ناشئة عن قلّة مبالاتهم فی الدین، و لذا تراهم یشتغلون بما ذکر من المباحات من اشتغال ذممهم بحقوق من یطالبهم مستعجلا- و لو بشاهد الحال، کمستحقّی الصدقات الواجبة- و مع اشتغال ذممهم بحقوق اللّه الفوریّة، کتعلّم العلم و اکتساب الأخلاق الجمیلة و دفع الأخلاق الرذیلة، و تراهم یعاملون- بیعا و شراء- مع الأطفال الغیر الممیّزة و المجانین، و لا یجتنبون عن النظر إلی غیر المحارم زائدا علی الوجه و الکفّین، کالشعر و الزند و الرجل إلی غیر ذلک ممّا یطول الکلام بذکره. هذا مع أنّ استلزام المضایقة لتحریم الأمور المذکورة محلّ کلام فی الأصول بین أعاظم الفحول، فلعلّ السیرة المذکورة دلیل علی عدم الاستلزام، کما تمسّک بها بعض الأعلام فی هذا المقام. و منه یظهر ما فی دعوی العلّامة فی المختلف. مضافا إلی أنّ نفی القول من فقهاء الأمصار بحرمة ما ذکر مع اعترافه قدّس سرّه «۲۰» بذهاب السیّد و جماعة إلی الحرمة کما تری. و بالجملة فالتمسّک بالإجماع و السیرة فی هذا المقام لیس إلّا لتکثیر الأدلّة، مع أنّه لا ینفی الترتیب إلّا إذا کان منوطا بالفوریّة و مبتیّا علیها.

## [الدلیل الخامس: لزوم الحرج]

الخامس من حجج القائلین بالمواسعة: لزوم الحرج العظیم، الّذی یشهد بنفیه الأدلّة الثلاثة، بل الأربعة. و یرد علیه أنّ الحرج لا یلزم

المکاسب، ج۴، ص ۳۶۱

إلّا مع کثرة الفوائت، و حینئذ فإن کان لزومه علی وجه یرتفع به التکلیف حکم بمقتضاه، کما یحکم القائل بالمواسعة عند ظنّ طروّ

العجز، و كما يحكم بسقوط القيام فى الصلاة عند تعسّره فلا يتعدّى إلى صورة عدم لزوم الحرج، لقلّة الفوائت. و ليس المقام ممّا يقضى لزوم الحرج بتشريع المواسعة فى جميع الأفراد حتّى مع عدم الحرج، بأن يكون لزوم الحرج مؤسّسا للحكم، لأنّ ذلك إنّما هو فيما كان العسر فى أغلب الموارد فيتبعها النادر، كما فى تشريع القصر فى السفر للحرج، و تشريع طهارة الحديد، و غير ذلك، و ليس كذلك ما نحن فيه قطعا «۱». فاندفع ما يقال: إنّ غرض المستدلّ أنّ المشقّة النوعيّة الثابتة فى فوريّة القضاء يقتضى- بحسب الحكمة المرعيّة فى الشريعة السمحة السهلة- نفيها مطلقا، و إن انتفت المشقّة الشخصيّة فى ثبوتها فى بعض الأحيان. هذا مع إمكان معارضته بأنّ حكمه عدم وقوع المكلّف فى تهلكة «۲» بقائه مشغول الذمّة بالفوائت بعد الموت، اقتضت إيجاب المبادرة إليها إذ قلّما اتّفق للمكلّف أن يكون عليه فوائت كثيرة لم يبادر إليها فى السعة إلّا و قد مات مشغول الذمّة بها أو بأكثرها. و كيف كان، فهذا الدليل- فى الضعف- كسابقه، إلّا أنّه ينفى الترتيب أيضا و لو لم ينشأ من المضايقة، لأنّ مقتضاه وجوب الاشتغال بالفوائت تحصيلا للترتيب بين الحاضرة و بين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت، بل لو لم يشتغل بها أيضا كان فى نفس تأخير الحاضرة حرج من جهة ضبط أواخر الأوقات بالساعات و العلامات إلّا إذا قلنا بأنّ الواجب تأخير الحاضرة عن مجموع الفوائت، لا عن كلّ فائتة حتّى يجب الاشتغال بها مهما أمكن، فافهم. و الحاصل: أنّ لزوم العسر على من كثر عليه الفوائت مسلّم، سواء قلنا بالمضايقة أم قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقة، لكنّ الحكم بنفيهما «۳» عموما حتّى فى مورد عدم الحرج يحتاج إلى دليل آخر. و التمسّك بالإجماع المركّب فى غير موضعه، لأنّ الفصل فى الأحكام التكليفيّة بين موارد الحرج و غيرها، لكثرة وقوعه فى الشريعة لا يعلم مخالفته فى هذه المسألة لقول الإمام عليه السلام، و إن كان القطع به فى بعض الموارد ممكنا، «۴» إلّا أنّ غلبة الفصل بين الموردين فى المسائل ممّا يمنع القطع غالبا، فافهم، فإنّه نافع فى كثير من الموارد. و هذا خلاصة أدلّة القول بالمواسعة، و قد عرفت ضعف أكثرها، مع عدم الدلالة على الترتيب خصوصا فيما عدا فوائت اليوم.

## [أدلة القول بالمضايقة]

### اشارة

و أمّا ما يمكن ان يستدلّ به للقول بالمضايقة فوجوه:

### الأوّل: الأصل.

و المراد به: أصالة الاحتياط، إمّا من حيث الفوريّة، لتيقّن عدم المؤاخذة- على تقدير التعجيل- و عدم الأمن منه- على تقدير التأخير، مطلقا أو مع اتّفاق طروّ العجز. و إمّا من حيث تيقّن امتثال الحاضرة على تقدير تأخيرها عن الفائتة أو إيقاعها فى ضيق الوقت و الشكّ فى الامتثال لو قدّمها على الفائتة. و الجواب عنه: عدم وجوب الاحتياط لا من جهة الفوريّة و لا من جهة الترتيب، لما تقرّر فى محلّه من دلالة العقل و النقل على عدم المؤاخذة عمّا لم يعلم كونه منشأ لها، سواء كان الشكّ فى التكليف الأصليّ أم كان فى التكليف المقدّميّ، كالجزء، و الشرط. ثمّ إنّه لو قلنا بأصالة الاحتياط فى الوجوب المقدّميّ من قبيل الجزء، و الشرط- على ما هو مذهب جماعة «۵»، و قد كنّا نقوّيه سابقا بدعوى اختصاص أدلّة البراءة- عقلا و نقلا- بالشكّ فى التكليف المستقلّ، كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو غسل الجمعة، لكن وجوب الاحتياط فى التكليف الوجوبيّ المستقلّ مما لم يقل به أحد من المجتهدين و الأخباريّين على ما ادّعاه بعض الأخباريين من اختصاص الخلاف بين الأخباريّين و المجتهدين فى وجوب الاحتياط و عدمه بغير هذه الصورة من صور الشبهة فى الحكم الشرعيّ. و على هذا فوجوب الاحتياط من جهة الفوريّة و وجوب المبادرة إلى القضاء لمجرّد احتمال العقاب على التأخير ممّا لم يقل به أحد. و أمّا أصالة الاحتياط من جهة الشكّ فى اعتبار الترتيب- على ما هو مذهب جماعة فى الشكّ فى الشرطيّة

و الجزئیّة- فهی أیضا غیر جاریة فی المقام و إن قلنا بجریانها فی غیره، لأنّ الترتیب عند أهل المضایقة من جهة لزوم المبادرة، فالشکّ فی اعتبار الترتیب مسبّب عن الشک فی لزوم المبادرة، و إذا کان المرجع عند الشک فی لزوم المبادرة أصالة البراءة عنه بالإتّفاق علی مـا ذکر لم یجب الاحتیـاط عنـد الشکّ فی اعتبار الترتیب. بل المرجع إلی أصالـة البراءة الّتی هی الأصل فی الشکّ، الّذی صار منشأ لهذا الشکّ، لما تقرّر فی محلّه من أنّ أحد الأصلین إذا کان الشکّ فی مجراه سببا للشکّ فی مجری الآخر، فهو حاکم علی صاحبه، و لا یلتفت إلی صاحبه، و لذا لو شککنا فی وجوب تقدیم إخراج النجاسة عن المسجد علی الصلاة فیه، لأجل الشکّ فی وجوب إخراج النجاسـة الغیر الملوّثـة منه لم یکن هنـاک موضع إجراء أصالـة الاشـتغال باتّفـاق من القائلین بجریانها عنـد الشکّ فی اعتبار شـیء فی العبادة المأمور بها. و الحاصل أنّ أصالـة البراءة حاکمـة علی أصالـة الاشـتغال، مع کون الشکّ فی مجری الثانیـة مسبّبا عن الشکّ فی مجری الأولی، و هذا هو الضابط فی کلّ أصـلین متعارضـین، سواء کانا من جنس واحد، کاستصـحابین أو من جنسـین، کما فیما نحن فیه. و الظاهر أنّ تقـدیم البراءة علی الاحتیاط- فی مثل ما نحن فیه- ممّا اتّفق علیه الموجبون للاحتیاط، و إن اختلفوا فی الاستصـحابین المتعارضـین إذا کانـا من هـذا القبیـل. ثمّ إنّ مـا نحن فیه لیس من الشک فی شـرطیّة شـیء لعبادة أو جزئیته لها، بل الشکّ فی صـحّة العبـادة لأجل الشکّ فی ثبوت تکلیف آخر أهمّ منه، فإذا انتفی بأصالـة البراءة فلا مسـرح للاحتیاط الواجب، فافهم و اغتنم. و اعلم أنّ جمیع ما ذکرنا إنّما هو علی تقـدیر تسـلیم الصـغری، و هی أنّ الاحتیاط فی تقـدیم الفائتـة، و أمّا لو أخـذنا بظواهر العبائر المحکیّة عن جماعة من القدماء «۶» کظاهر بعض الأخبار من وجوب تقدیم الحاضـرة و إن کانت موسّـعة «۷»، أو لاحظنا قول جماعـة کثیرة بثبوت الوقت الاضطراری «۸» فلا احتیاط فی المقام.

### الثانی: إطلاق أوامر القضاء

، بناء علی کونها للفور أمّا لغة- کما عن الشیخ و جماعة «۹»- ،

و إمّا شـرعا- کما عن السیّد- مدعیا إجماع الصـحابة و التابعین علیه «۱۰»، و إمّـا عرفـا- کما یظهر عن بعض أدلـة بعض المتأخرین. و

الجواب: منع کونه للفور، لا

المکاسب، ج۴، ص ۳۶۲

لغة و لا شرعا و لا عرفا.

### الثالث: ما دل علی وجوب المبادرة إلی القضاء

، فمن ذلـک قوله تعالی: أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْرِی «۱» فعن الطبرسـی- بعـد ذکر جملة من معانیه- و قیل: معناه أقم الصـلاة متی ذکرت أنّ علیک صـلاة، کنت فی وقتها أم لم تکن- عن أکثر المفسـرین- و هو المروی عن أبی جعفر علیه السـلام «۲». و عن القمی: إذا نسیت صلاة ثمّ ذکرتها، فصلّها «۳». و فی الـذکری: «قال کثیر من المفسرین: إنّه فی الفائتة، لقول النبی صـلّی اللَّه علیه و آله و سـلم: من نام عن صـلاة أو نسـیها فلیصـلّها إذا ذکرها، إنّ اللَّه تعالی یقول أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْرِی. و فی روایة زرارة عن أبی جعفر علیه السـلام أنّه قال: «إذا فاتتک صـلاة ذکرتها فی وقت أخری، فإن کنت تعلم أنّک صـلّیت الّتی فاتتک، کنت من الأخری فی وقت فابدأ بالّتی فاتتک إنّ اللَّه عزّ و جل یقول وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْرِی «۴»» (انتهی). و مثلها- فی تفسـیر الآیة- : صحیحة أخری لزرارة الواردة فی حکایة نوم النبی صلّی اللَّه علیه و آله و سلم، و فیها قوله علیه السلام:

«من نسـی شـیئا من الصلاة فلیصلّها إذا ذکرها، إنّ اللَّه تعالی یقول وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْرِی» «۵». و منها: الأخبار الدالّـة علی الأمر بالقضاء عند ذکره، مثل ما تقدّم فی تفسـیر الآیة، و مثل ما عن السـرائر «۶» فی الخبر المجمع علیه بین جمیع الأمة: «من نام عن صـلاة أو نسـیها فوقتها حین یذکرها» «۷». و مثل روایة حمّاد، عن نعمان الرازی:

«قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس و عند غروبها؟ قال: فليصلّها عند ذكرها» «۸». و رواية يعقوب بن شعيب: «عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبزغ الشمس، أ يصلّي حين يستيقظ، أو ينتظر حتّى تنبسط الشمس؟ قال: يصلّي حين يستيقظ» «۹»، إلى غير ذلك مما هو بهذا المضمون «۱۰». و مثل ما دلّ من الأخبار «۱۱» على أنّ عدّة صلوات يصلّين على كلّ حال، منها: صلاة فاتتك تقضي حين تذكر. و تقريب الاستدلال بالآية و الروايات: أنّ توقيت فعل الصلاة بوقت الذكر ظاهر في وجوب إيقاعها في ذلك الوقت، فهو وقت للواجب، لا لمجرّد الوجوب، كما في قول القائل: أدخل السوق عند طلوع الشمس أو الزوال، أو افعل كذا حين قدوم زيد، و نحو ذلك. و حملها على الاستحباب مخالف لظاهرها، خصوصا ظاهر الآية، حيث إنّ قوله تعالى أَقِمِ الصَّلاةَ «۱۲» عطف على قوله فَاعْبُدْنِي الصريح في الوجوب، و كذا حملها على مجرد الإذن في المبادرة في مقام رفع توهّم الحظر عنها في بعض الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها تنزيها أو تحريما. و منها: ما دلّ على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء، مثل صحيحة أبي ولّاد- الواردة في حكم المسافر القاصد للمسافة، الراجع عن قصده قبل تمامها- و في آخرها: «فإن كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا، فإنّ عليك أن تقضي كلّ صلاة صليتها بالقصر بتمام، من قبل أن تبرح من مكانك» «۱۳». و صحيحة زرارة: «عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلاة أو نام عنها، قال: يقضيها إذا ذكرها، في أيّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت صلاة و لم يتمّ ما فاته فليقض، ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة الّتي قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها، فإذا قضاها فليصلّ ما قد فاته ممّا قد مضى، و لا يتطوّع بركعة حتّى يقضي الفريضة كلّها» «۱۴». و الجواب: أمّا عن الآية «۱۵» فبأنّه إن أريد إثبات دلالتها بنفسها على فوريّة القضاء، فدونه خرط القتاد، إذ لا ظهور فيها إلّا في خطاب موسى عليه السلام بإقامة الصلاة، فإنّ قوله تعالى لِذِكْرِي يحتمل أن يكون قيدا لكلا الأمرين، أعني قوله فَاعْبُدْنِي- وَ أَقِمِ الصَّلاةَ خصوصا بعد ملاحظة أنّ في نسيان مثل موسى لصلاة الفريضة بل نومه عنها كلاما تقدّم شطر منه في نوم النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلم «۱۶» و «اللام» فيه يحتمل وجوها، و كذا «الذكر». و بالجملة، فعدم دلالة الآية بنفسها على المدّعى بحسب فهمنا ممّا لا يحتاج إلى بيان وجوه إجمال الآية أو بعضها: و لذا لم يحك عن أحد من المفسّرين من تفسيرها «۱۷» بخصوص الفائتة، حتّى يمكن حمل الأمر فيها على الفور. و إن أريد دلالتها بضميمة ما ورد في تفسيرها- من الروايات المتقدّمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند الذكر- منعنا دلالتها، لأنّ الرواية الأولى عاميّة «۱۸» و الصحيحة الآخرة «۱۹» لزرارة «۲۰» مع اشتمالها على نوم النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلم و أصحابه عن منامهم بعد الاستيقاظ، و تقديم نافلة الفجر، بل الأذان و الإقامة. بل قد تدلّ مراعاة النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم للتجنب عن وادي الشيطان و عدم تأخيره نافلة الفجر عن فريضتها و عدم ترك الأذان و الإقامة على عدم استحباب المبادرة إلى القضاء على وجه يكون له مزيّة على المستحبّات المذكورة. و أمّا الرواية الأولى لزرارة «۲۱»، فلا دلالة فيها إلّا على تقدير كون الأمر للفور و قد عرفت منعه سابقا «۲۲»، فهي لا تدلّ إلّا على الأمر بتقديم الفائتة الواحدة على الحاضرة، و أين هذا من القول بالمضايقة و وجوب المبادرة، و بطلان الحاضرة لو قدّمها على الفائتة و إن تعدّدت. و أمّا الأخبار «۲۳»- غير صحيحي أبي ولّاد «۲۴» و زرارة «۲۵»- فهي بين مسوق لبيان أصل وجوب قضاء المتروك لعذر، و مسوق لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت في مقام رفع توهّم مرجوحيّته في بعض الأوقات. مع أنّه لو سلّم دلالتها على الفور، فهي بنفسها لا يستلزم «۲۶»

الترتيب، إلّا إذا قلنا باستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، أو عدم الأمر به، كما أنّ ما دلّ بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة، كما عرفت سابقا «۲۷».

نعم لو ثبت إجماع مركّب أمكن الاستدلال بما دلّ على أحدهما على الآخر بضميمة الإجماع، و هو غير ثابت. و بهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحتين الأخيرتين، أعني صحيحي أبي ولّاد و زرارة. مع أنّ دلالة صحيحة أبي ولّاد على المطلب موقوفة على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة إذا بدا له عن السفر قبل إتمام المسافة، و هو- مع أنّه ممّا لم يقل به أحد- مخالف لصحيحة زرارة الأخرى «۲۸» الصريحة في نفي الإعادة على من رجع عن قصد السفر بعد الصلاة قصرا، فالمتّجه حمل الرواية على الاستحباب، فلا تدل

علی وجوب المبادرة. و أما صحیحة زرارة «۲۹» فهی- کبعض الأخبار الآتیة «۳۰»- عمدة أدلّة هذا القول. و ربّما یجاب عنها بأنّ إطلاق السؤال منها، فیها، یقتضی حمل القضاء- فی الجواب- علی مطلق الأداء، کما استعمل فیه فی آخر الخبر، فلا یکون الغرض إلّا إیجاب الفعل وقت الذکر. و هو ضعیف لمخالفته ظاهر السؤال، فضلا عن ظواهر فقرأت الجواب، لأنّ النوم عن الصلاة، و نسیانها لا یصدق عرفا، بل و لا لغة، إلّا إذا نام أو نسی

المکاسب، ج۴، ص ۳۶۳

فی مجموع الوقت. و یتلوه فی الضعف حمل السؤال علی کونه عن وقت القضاء مع العلم بأصل وجوبه، فیکون الجواب لبیان الرخصة فی القضاء فی أیّ ساعة ذکر و لو فی أوقات یکون فعل الصلاة فیها مطلقا أو فی الجملة مرجوحة، کما إذا دخل وقت الفریضة، و کما بعد صلاة العصر و الفجر. و یؤیّده قوله علیه السلام فی صحیحة أخری لزرارة: «فی أیّ ساعة ذکرتها و لو بعد صلاة العصر» «۱». و وجه الضعف: أنّ دعوی کون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن أصل وجوبه ممنوعة، و مخالفة لظاهر السؤال، کما لا یخفی. فالأحسن تسلیم ظهور الروایة- بنفسها- فی وجوب المبادرة، و حملها علی ما ذکرنا: من بیان تعمیم وقت الرخصة، أو علی الاستحباب بمعونة ظهور بعض ما تقدّم من أخبار المواسعة. و ربّما یشهد للأوّل کثرة الأخبار الواردة فی أوقات قضاء النوافل و الفرائض فی مقام السؤال عن تعیین وقت القضاء، و یظهر ذلک لمن لاحظ کتاب الوسائل فی باب عدم کراهة القضاء فی وقت من الأوقات «۲». ثمّ لو سلّم دلالتها علی المبادرة لم یکن فیه دلالة علی الترتیب، إلّا إذا قلنا بکون الأمر بالشیء مستلزما للنهی عن ضدّه الخاص، أو لعدم الأمر به، أو قام إجماع مرکّب فی البین و کلاهما ممنوعان.

### الرابع: من أدلّة هذا القول: ما دلّ علی الترتیب و تقدیم الفائتة فی الابتداء

و العدول من الحاضرة إلیها فی الأثناء مثل صحیحة زرارة، عن أبی جعفر علیه السلام: «إذا نسیت صلاة أو صلّیتها بغیر وضوء أو «۳» کان علیک قضاء صلوات، فابدأ بأوّلهن و أذّن لها و أقم، ثمّ صلّها، و ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة، إقامة لکلّ صلاة «۴». و قال: قال أبو جعفر علیه السلام: فإن کنت قد صلّیت الظهر و قد فاتتک الغداة فذکرتها، فصلّ الغداة فی «۵» أیّ ساعة ذکرتها و لو بعد العصر، و متی ما ذکرت صلاة فاتتک صلّیتها «۶». و قال: إذا نسیت الظهر حتّی صلّیت العصر فذکرتها و أنت فی الصلاة، أو بعد فراغک فانوها الأولی، ثمّ صلّ العصر، فإنّما هی أربع مکان أربع. و إن ذکرت أنّک لم تصلّ الأولی و أنت فی صلاة العصر و قد صلّیتها «۷» رکعتین، فانوها الأولی، ثمّ صلّ الرکعتین الباقیتین و قم و صلّ العصر. و إن کنت قد ذکرت أنّک لم تصلّ العصر حتّی دخلت «۸» المغرب و لم تخف فوتها، فصلّ العصر، ثمّ صلّ المغرب. و إن کنت قد صلّیت المغرب فقم فصلّ العصر. فإن کنت قد صلّیت من المغرب رکعتین ثمّ ذکرت العصر فانوها العصر، ثمّ قم فأتمّها برکعتین، ثمّ تسلّم، ثم تصلّی المغرب. و إن کنت قد صلّیت العشاء الآخرة و نسیت المغرب فقم و صلّ المغرب. و إن کنت ذکرتها و قد صلّیت من العشاء الآخرة رکعتین، أو قمت فی الثالثة، فانوها المغرب ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة. و إن کنت قد نسیت العشاء الآخرة حتّی صلّیت الفجر فصلّ العشاء الآخرة. و إن کنت ذکرتها و أنت فی الرکعة الأولی، أو الرکعة الثانیة من الغداة، فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم. و إن کانت المغرب و العشاء قد فاتتک جمیعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّی «۹» الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء. فإن خشیت أن یفوتک الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، فإن خشیت أن یفوتک الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب و العشاء، ابدأ بأوّلهما، لأنّهما جمیعا قضاء أیّهما ذکرت، فلا تصلّهما «۱۰» إلّا بعد ذهاب شعاع الشمس. قلت: لم ذاک «۱۱»؟ قال: «لأنّک لست تخاف فوتها» «۱۲». و روایة صفوان بن یحیی، عن أبی الحسن علیه السلام: «قال: سألته عن رجل نسی الظهر حتی غربت الشمس و قد کان صلّی العصر. قال: قال «۱۳» أبو جعفر علیه السلام: و «۱۴» کان أبی یقول: إن أمکنه أن یصلّیها قبل أن یفوته المغرب بدأ بها، و إلّا صلّی المغرب، ثمّ صلّاها» «۱۵». و روایة أبی بصیر: «عن رجل نسی الظهر حتّی دخل وقت العصر قال: یبدأ بالظهر، و کذلک الصلوات تبدأ

بالتى نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة فيبدأ بالّتى أنت فى وقتها، ثمّ تصلّى «۱۶» الّتى نسيت» «۱۷». و رواية زرارة- المتقدمة فى تفسير الآية- «۱۸». و رواية البصرى: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل نسى صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: إذا نسى صلاة أو نام عنها، صلّاها حين يذكرها، فإذا ذكرها و هو فى صلاة بدأ بالّتى نسى، و إن ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمّها بركعة، ثمّ صلّى المغرب ثمّ صلّى العتمة بعدها.. الخبر» «۱۹». و رواية معمّر بن يحيى: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام: عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبيّن له القبلة و قد دخل وقت صلاة أخرى؟ قال: يصلّيها قبل أن يصلّى هذه الّتى دخل وقتها، إلّا أن يخاف فوت الّتى دخل وقتها» «۲۰». و المحكيّ «۲۱» عن دعائم الإسلام: «قال»: روينا عن جعفر بن محمّد عليهما السلام أنّه قال: من فاتته صلاة حتّى دخل وقت صلاة أخرى، فإن كان فى الوقت سعة بدأ بالّتى فاتت، و صلّى الّتى هو منها فى وقت، و إن لم يكن من الوقت إلّا مقدار ما يصلّى الّتى هو فى وقتها بدأ بها، و قضى بعدها الّتى فاتت» «۲۲». و المحكيّ عن كتب الأصحاب «۲۳»- مرسلا- عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم أنّه قال: «لا صلاة لمن عليه صلاة» «۲۴» و لا ريب فى أنّه يصدق على المكلّف- قبل تنجّز الحاضرة عليه و مشروعيّتها له- أنّه عليه صلاة، فينفى مشروعيّة الحاضرة و تعلّقها فى ذمّته بمقتضى الرواية، و لا يجوز قلب الاستدلال بها فيما إذا فرض تذكّر الفائتة بعد تنجّز الحاضرة عليه كما لا يخفى بأدنى التفات. و الجواب: أمّا عن صحيحة زرارة الطويلة «۲۵» فبأنّ مواضع الدلالة فيها فقرأت: إحداها: قوله عليه السلام: «و إن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب.. الخبر». و لا يخفى- على المتأمّل فيها- ظهورها فى تضيّق وقت المغرب و فواتها بزوال الحمرة، و إلّا لم يناسب التفصيل- فى فرض نسيان العصر إلى دخول المغرب- بين خوف فوات المغرب و عدمه، و حينئذ فلا ينهض الرواية دليلا على المضايقة، بناء على ما هو المشهور بين المتأخّرين من كون زوال الحمرة آخر وقت الفضيلة دون الإجزاء، فتعيّن حمل الأمر على الاستحباب، و كون إدراك فضيلة المغرب أولى من المبادرة إلى الفائتة بحكم مفهوم القيد فى قوله: «و لم تخف». الثانية: قوله عليه السلام: «و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين» و الظاهر أنّ الحكم بالعدول فى هذه الفقرة مقيّد- كالحكم السابق- بعدم خوف فوات وقت المغرب. و حاصل الحكمين:

أنّه إذا لم يخف فوت المغرب قدّم العصر ابتداء و عدل إليها فى أثناء المغرب، فيكون مفهوم القيد فى قوله عليه السلام: «و لم يخف فوتها» مفيدا «۲۶» لانتفاء الحكمين عند خوف

المكاسب، ج۴، ص ۳۶۴

وقت فضيلة المغرب، فيكون الراجح- عند خوف فوت وقت الفضيلة- تقديم الحاضرة، و هذا مخالف للقول بالمضايقة، فلا محيص عن حمل الأمر بالعدول على الاستحباب.

الثالثة: قوله عليه السلام: «و إن كنت قد ذكرتها- يعنى: العشاء الآخرة- و أنت فى الركعة الأولى أو الثانية من الغداة.. إلخ». و الإنصاف ظهور دلالة هذه الفقرة- بنفسها- على وجوب العدول، لكنّه لا ينفع بعد وجوب حمل الأمر بالعدول عن المغرب إلى العصر على الاستحباب، إذ يتعيّن حينئذ- من جهة عدم القول بالفصل- حمل الأمر بالعدول من الفجر إلى العشاء أيضا على الاستحباب. اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الاستحباب «۱» بعيد عن السياق من جهة أنّ الأمر فى الصحيحة بالعدول من العصر إلى الظهر، و من العشاء إلى المغرب للوجوب قطعا، فرفع اليد عن الظهور المتقدّم فى وقت المغرب أولى. الرابعة: قوله عليه السلام: «و إن كانت المغرب و العشاء فاتتاك.. إلى قوله: فابدأ بالمغرب». و حاله كحال الأمر بالعدول عن الغداة إلى العشاء فى حمله على الاستحباب بقرينة ما سبق، لعدم القول بالفصل بين تذكّر فوات العصر فى آخر وقت فضيلة المغرب و بين تذكّر العشاء فقط، أو مع المغرب فى وقت صلاة الفجر. و حاصل الجواب عن هذه الصحيحة: أن الاستدلال بها مبتيّة على القول بكون آخر وقت إجزاء المغرب: زوال الحمرة، فإذا لم نقل بهذا سقط الاستدلال بجميع الفقرات الأربع، فتأمّل. هذا مع أن قوله عليه السلام فى آخر الرواية «۲» تعليلا لتأخير القضاء إلى ذهاب الشعاع ب «أنّك لست تخاف فوتها» ظاهر فى عدم فورية القضاء، فلو تمّت دلالة الفقرات على الترتيب، فلا يستلزم الفورية، لمنع الإجماع

المركّب. بل الظاهر أنّ جمع الإمام عليه السلام فى الحكم بالترتيب بين الحاضرتين و بين حاضرة و فائتة أمارة على أنّ مناط الترتيب فى الكلّ أمر واحد، فليس لفورية القضاء- لو قلنا بها- دخل فى الترتيب، كما يزعمه أهل المضايقة. ثمّ لو سلّم الإجماع المركّب كان التعليل المذكور قرينة أخرى على استحباب الترتيب، فافهم. هذا مع أنّ الخبر مشتمل على بعض الأحكام المخالفة للإجماع، مثل العدول عن اللاحقة إلى السابقة بعد الفراغ عنها، و مثل النهى عن القضاء الّا بعد ذهاب شعاع الشمس. و بما ذكرنا فى الجواب عن هذه الصحيحة- من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب- يجاب عن رواية صفوان بن يحيى «۳»، و بنظيره يجاب عن رواية أبى بصير «۴»، فإنّ الظاهر من قوله: «نسى الظهر حتّى دخل وقت العصر» ابتناء الجواب على تعدّد أوقات الظهرين و العشاءين و حينئذ فقوله: «يبدأ بالّتى نسيت إلّا أن يخاف أن يخرج وقت الصلاة» خروج الوقت المختصّ بها، فلو نسى العصر عند خوف وقت المغرب المغاير لوقت العشاء وجب البدأة بالمغرب ثمّ بالعصر، و هذا ممّا لا نقول به، و حمل وقت العصر على المقدار الّذى يسع الفعل عن آخر الوقت مخالف للظاهر قطعا. و أمّا رواية معمّر بن يحيى «۵» فالأمر يدور بين تقييدها بصورة الا ستدبار و حملها على الاستحباب أو حمل الوقت على ما تقدّم فى رواية أبى بصير. فلم يبق إلّا رواية زرارة «۶» الضعيفة بالقاسم بن عروة و رواية البصرى «۷» الضعيفة بمعلّى بن محمّد، و رواية الدعائم «۸» المجهولة السند، و النبوى المرسل «۹». و الجواب عنها- بعد الإغماض عن سندها و عن سوابقها بعد تسليم ظهور دلالتها- : أنّها معارضة بما تقدّم من الأخبار الظاهرة فى عدم اعتبار الترتيب، بل فى الأمر بتقديم الحاضرة، و هى أكثر عددا و أصحّ سندا و أظهر دلالة، لإمكان حمل هذه على الاستحباب، و ليس فى تلك الأخبار مثل هذا الحمل فى القرب. ثمّ لو سلّمنا التكافؤ، فالمرجع إلى الإطلاقات و الأصول الدالّة على عدم اعتبار الترتيب و عدم وجوب المبادرة.

و ربّما رجّح القول بعدم الترتيب بمخالفته لأكثر الجمهور- على ما عن التذكرة- «۱۰» و حكى أنّه مذهب الأربعة عدا الشافعى، بل له أيضا- بناء على أنّ المحكىّ عنه- أولوية الترتيب «۱۱»

إن لم نقل بوجوبه. فالأخبار الدالّة على رجحان تقديم الحاضرة مخالف لفتوى الأربعة.

### الخامس من الأدلّة: الإجماعات المنقولة

من أساطين القدماء، كالشيخ المفيد قدّس سرّه حيث حكى عنه أنه قال فى رسالة نفى السهو: إن الخبر المروى- فى نومه صلّى اللّه عليه و آله و سلم عن صلاة الصبح- «۱۲» متضمّن خلاف ما عليه عصابة الحق، لأنّهم لا يختلفون فى أنّ من فاتته صلاة فريضة، فعليه أن يقضيها فى أىّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، ما لم يكن ما لم يكن الوقت مضيّقا لفريضة حاضرة، و إذا كان يحرم فريضة قد دخل وقتها ليقضى فرضا فإنّه كان حظر النوافل عليه أولى، مع الرواية عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم أنّه «لا صلاة لمن عليه صلاة» مريدا به: لا نافلة له لمن عليه فريضة «۱۳» (انتهى). و كالشريف أبى الحسين الحسن «۱۴»

بن محمّد بن ناصر الرسّى فى المسألة التاسعة عشرة من الرسيّات الّتى سئل عنها السيّد المرتضى قال «۱۵» إذا كان إجماعنا مستقرا على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلاة على الحاضرة منها إلى آخر ما ذكره و قد أقرّه السيّد على هذه الدعوى، و الشيخ فى الخلاف «۱۶» و السيّد فى الغنية «۱۷» و الحلّى فى السرائر فى بحث المواقيت «۱۸». و حكى عنه «۱۹» الشهيد فى غاية المراد أنّه قال فى رسالته المعمولة فى هذه المسألة المسماة ب (خلاصة الاستدلال): إنّ ذلك مما أطبقت الإمامية عليه خلفا بعد سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت عليه، و لا يعتدّ بخلاف نفر يسير من الخراسانيين، فإنّ ابنى بابويه و الأشعريين كسعد بن سعد و سعد بن عبد اللّه صاحب كتاب الرحمة، و محمّد بن على بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة، و القمّيّين أجمع عاملون بالأخبار المتضمّنة للمضايقة، لأنّهم ذكروا أنّه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته و حفظهم «۲۰» الصدوق ذكر ذلك فى كتاب من لا يحضره الفقيه، و خرّيت هذه الصناعة و رئيس الأعاجم أبو جعفر الطوسى مودع أحاديث المضايقة فى كتبه مفت بها، و المخالف إذا عرف باسمه و نسبه لا يضرّ خلافه «۲۱» (انتهى). و هذه الإجماعات المحكية- مع كون كل منها- بمنزلة خبر صحيح عالى السند- معتضدة بالشهرة المطلقة كما عن

كشف الالتباس «۲۲» خصوصا بين القدماء كما عن الروض «۲۳» و غيره «۲۴» و عن التذكرة «۲۵» و الدروس «۲۶» و غيرهما «۲۷» نسبته إلى الأكثر، و عن كشف الرموز «۲۸» و غيره «۲۹» نسبته إلى الثلاثة و أتباعهم. و الجواب: أن حكاية الإجماع- مع وجود القول بالخلاف ممّن عرفت من القدماء و المتأخّرين- لا تنهض حجّة إلّا على مدّعيها، لوهن احتمال صدقه حينئذ و قوّة احتمال استناد قطعه إلى ما لا ينبغى أن يوجب القطع، أو احتمال إرادته من الإجماع على الحكم: الإجماع على المبنى الذى يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدّعى، كأن يكون دعوى السيّدين الإجماع على المضايقة باعتبار كون دلالة الأمر على الفور عندهم إجماعيا، أو باعتبار الإجماع على العمل بأخبار وجوب قضاء المنسىّ

المكاسب، ج۴، ص ۳۶۵

إذا ذكرها، الدالّة بزعمهم على أنّ وقت الذكر متعيّن لوقت القضاء، فلا يجوز التأخير عنه، و لا يجوز فعل الحاضرة فيه، و قد أطلعنا على موارد من هذا القبيل إمّا بتنصيص مدّعى الإجماع، و إمّا بانفهام ذلك من مطاوى كلامه. و من الموارد التى علم استناد المدّعى إلى ما لا ينبغى أن يوجب «۱» القطع: ما تقدّم «۲» من كلام الحلىّ- فى هذا المقام- من دعواه إجماع القمّيّين و الأشعريّين على الحكم لأجل مقدّمتين: إحداهما: ذكر الثقات روايات المضايقة.

و الثانية: بناؤهم على وجوب العمل بما يروونه من أخبار الثقات. و يكفى فى رده- بعد النقض بأنّ الثقات رووا أخبار المواسعة أيضا، بل ظاهر المحكىّ عن غاية المراد «۳» أنّ هؤلاء المجمعين رووا أخبار المواسعة أيضا الحلّ بما عن المفيد: فى جوابه عمّن سأله عن عمل من سدّ عليه طرق العلم بالأخبار المسندة «۴»

فى كتب الصدوق- من «۵» أنّه إنما روى ما سمع و نقل ما حفظ و لم يضمن العهدة فى ذلك، و أصحاب الحديث ينقلون الغثّ و السمين، و ليسوا بأصحاب نظر و تفتيش «۶» (انتهى).

### السادس: ما عن المحقّق فى المعتبر

فى مقام الاستدلال لهذا القول: من أنّ الفوائت تترتّب، فتترتّب على الحاضرة «۷». و حكى فى توجيهه وجهان:

أحدهما: أنّ الفوائت تترتّب فى القضاء، لترتّب أزمنتها، و حيث تقدّم أزمنتها على أزمنة الحاضرة فيتقدّم «۸» عليها أيضا. ثانيهما: أنّ الحاضرة لو كانت فائتة وجب تأخيرها عمّا فات قبلها، فكذا إذا كانت حاضرة. و قد يرد الوجهان بأنّه قد يكون لمساواتها فى الفوات و عدم مزيّة بعضها على بعض من جهة الوقت مدخليّة فى وجوب الترتيب، و لذلك يجب الحاضرة عند ضيقها، ثمّ يجب تأخيرها بعد فوتها المتأخّر عن ضيقها، فلا يكون ترتّب الأزمنة فى اليومية سببا مستقلّا فى وجوب رعاية الترتيب مطلقا، و مجرّد احتمال ذلك لا يكفى فى الاستدلال. أقول: لا ريب فى ضعف الوجهين لما ذكر و لغيره. نعم يمكن توجيهه بأنّ المراد: أنّ الترتيب بين الفوائت يكشف عن أنّ ذلك لأجل تقدّم كلّ فريضة على لاحقتها «۹» قبل تحقّق فوت تلك اللاحقة، فحيث كانت اللاحقة حال حضور وقتها متأخّرة عن الفائتة انسحب هذا الاشتراط بعد فواتها، فمنشأ الترتيب بين الفوائت الترتيب بين الفائتة و الحاضرة. و لا ينافى ذلك تقديم الحاضرة عند ضيق وقتها، لأنّه تقديم عارضى لما هو مؤخّر بالذات. و يمكن الاستدلال لما ذكر بإطلاق أدلّة وجوب قضاء ما فات «۱۰»، فإنّها تدلّ بإطلاقها على الاكتفاء بفعل الفائت، فلو اعتبر فى الفائتة اللاحقة تأخّرها عن السابقة كان ذلك تقييدا لتلك الإطلاقات، بخلاف ما لو كان اعتبار تأخّرها لأجل اعتبار تأخّرها «۱۱» حين كونها حاضرة، فإنّه لا يلزم من ذلك تقييد فى تلك الإطلاقات، لأنّ فعل ما فات بجميع شروطه و أجزائه المعتبرة قبل الفوات لا يتحقّق إلّا بتأخيرها عن السابقة. هذا و لكن يندفع بأنّ التقييد لازم، إمّا فى إطلاق الحاضرة فلا يحتاج إلى تقييد إطلاق أدلّة القضاء، إذ لم يعتبر فيها حينئذ أمر زائد على ما اعتبر فيها حال الأداء، و إمّا تقييد أدلّة القضاء باشتراط تأخّر لاحقها عن سابقها من غير اعتبار هذا الشرط فى القضاء. و حيث لم يثبت التقييد فى أحدهما بالخصوص، و علم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بأنفسها اقتصر عليه، و يرجع فى حكم الحاضرة إلى الأصول. نعم

لو ثبت وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة أمكن الاستدلال فى مسألة الترتيب بين الفوائت بأنفسها، بناء على ما ذكر من دلالة أدلّة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر فى الأداء فى القضاء. هذا خلاصة الكلام فى أدلّة القولين المشهورين: المواسعة المطلقة، و المضايقة المطلقة. و قد عرفت أنّ القول بالمواسعة و عدم وجوب الترتيب لا يخلو عن قوّة، خصوصا فيما زاد على الفائتة الواحدة، إذ لم يكن فيما تقدّم من أخبار المضايقة ما يتضمّن لزوم ترتيب الحاضرة على الفائتة المتعدّدة، إلّا ذيل صحيحة زرارة الطويلة الآمرة بتقديم المغرب و العشاء الفائتين على الفجر.

## بقى هنا أمور:

### الأوّل:

أنّه على القول بعدم وجوب الترتيب، هل يستحبّ تقديم الفائتة أو تقديم الحاضرة؟ وجهان، بل قولان، و الأقوى: التفصيل بين صورة ضيق «۱۲» وقت الفضيلة للحاضرة الّذى قيل بكونه هو الوقت للمختار، فالمستحبّ حينئذ تقديم الحاضرة، و بين غيرها، فيستحب تقديم الفائتة. أمّا استحباب تقديم الحاضرة فى صورة ضيق وقت فضيلتها، فلعموم أدلّة تأكّد «۱۳» عدم تأخير الحاضرة عن ذلك الوقت إلّا من عذر أو علّة، حتّى قيل «۱۴» بتعيّنه للمختار من جهة ظاهر الروايات الدالّة على ذلك «۱۵» و خصوص الصحيحة الطويلة المتقدّمة فى مسألة تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة «۱۶» بعد حمل الوقت فيها على وقت الفضيلة، و كذا رواية صفوان- المتقدّمة- فيمن نسى الظهر إلى أن غربت الشمس و أنّه يقدّم الظهر إن لم يخف فوت المغرب «۱۷» و كذا رواية أبى بصير المتقدّمة فيمن نسى الظهر حتى دخل وقت العصر «۱۸»، فراجع و لاحظ.

و لأجل هذه الأخبار الخاصة يحمل ما دلّ «۱۹» بإطلاقه على الأمر بتقديم الفائتة فى السعة، المحمول على الاستحباب- بناء على القول بالمواسعة- على إرادة سعة وقت الفضيلة، دون مطلق الوقت، فلا يوجد فى المقام خبر يدلّ على الأمر بتقديم الفائتة مع ضيق وقت الفضيلة. و دعوى موافقته للاحتياط، للخروج به عن خلاف من أوجب التقديم. معارضة بموافقة تقديم الحاضرة فى هذه للاحتياط، للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيلة وقتا اختياريا. مع أنّ أهل المضايقة «۲۰» قائلون بهذا القول كالشيخين «۲۱» و العمانى «۲۲» و الحلبى «۲۳» فهم قائلون بوجوب تقديم الحاضرة فى هذه الصورة. مضافا إلى ما عرفت فى نقل الأقوال من ظهور عبارة بعض القدماء بوجوب تقديم الحاضرة «۲۴». و أمّا استحباب تقديم الفائتة مع سعة وقت الفضيلة أو بعد فواته، فلما تقدّم من الأخبار الّتى استدلّ بها أهل المضايقة «۲۵» من الأمر بتقديم الفائتة، أو العدول من الحاضرة إليها، المحمول على الاستحباب. و أمّا ما تقدّم فى بعض أخبار المواسعة من إطلاق تقديم الحاضرة «۲۶» فمحمول على صورة ضيق وقت الفضيلة و خوف فواته. ثمّ إنّه لا ينافى ما ذكرنا- من

المكاسب، ج۴، ص ۳۶۶

استحباب تقديم الفائتة- الأخبار الدالّة على استحباب المبادرة أوّل الوقت، لأنّها بين دالّة على استحباب إتيان الفريضة فى الوقت الأوّل، و هذا يجامع تقديم الفائتة، و بين دالّة على استحباب المبادرة فى أوّل الوقت، الأوّل فالأوّل الّتى ينافى تقديم الفائتة، إلّا أنّه لا بأس بالحكم باستحباب الأمرين المتنافيين، فإنّ جلّ المستحبات كثيرا ما يتّفق تنافيها. ثمّ إنّ المحكىّ «۱» عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضرة بقول مطلق «۲» ينافى أخبار «۳» العدول عنها إلى الفائتة، إذ الظاهر منها أنّ العدول راجح، و معناه رجحان تقديم الفائتة، إلّا أن يكون رجحانه مختصا بالتذكّر فى الأثناء أو يكون الأمر لمجرّد بيان الجواز. و كيف كان فلا بدّ من حمله على التعبّد لا لإدراك رجحان تقديم الفائتة، و هو بعيد. و هذا ممّا يضعف القول باستحباب تقديم الحاضرة مطلقا، فإنّ حمل الأمر بتقديم الفائتة على مجرّد بيان جواز الاشتغال بالقضاء فى وقت الفريضة دفعا لتوهّم عدم جوازه الناشئ عن بعض الأخبار المانعة للنافلة «۴»

أو مطلق الصلاة «۵» أو خصوص بعض الفرائض كالكسوفين فى وقت اليوميّة، «۶» إلّا أنّ حمل أخبار العدول على الجواز بعيد جدّا.

**الثانى:**

إذا قلنا بالفوريّة و الترتيب، فلا إشكال فى وجوب الاشتغال بالحاضرة عند ضيق وقتها، و كذا بما هو ضرورىّ التعيّش. و الظاهر أنّه لو كان للإنسان ضروريات يمكن الاشتغال بها بعد الحاضرة و قبلها لم يجب تأخير الصلاة عنها، لأنّ تأخيرها إلى وقت ضيقها ليس للتعبّد، و إنّما هو لئلّا يزاحم الفائتة، و المفروض سقوط التكليف بها حينئذ، لأنّ الوقت بقدر الفعل الضرورى و الحاضرة، و كذا لو سقط عنه الفائتة بعذر آخر كما إذا بقى من وقت الظهر مقدار عشر ركعات و عليه رباعيّة، فإنّه لو اشتغل بها فات عنه ركعتان من العصر. نعم لو أخذ بإطلاق قوله- عليه السلام: «لا صلاة لمن عليه صلاة» «٧» كان مقتضاه الاقتصار على المتيقّن من وقت الاشتغال.

**الثالث:**

أنّه لا إشكال فى ترجيح الحاضرة على الفائتة فى آخر وقتها المضروب لأدائها بالذات أو بالعرض، كطروّ حيض أو فقد طهور، و هل يرجّح عليها إذا ضاق وقت أصل الفعل بحيث إنّه يظنّ أنّه لا يتمكّن منها أصلا و لو قضاء كما إذا ظنّ دنوّ الوفاة أم لا؟ صرّح بعض محقّقى من عاصرناهم بالترجيح، و بأنّه ممّا لا كلام فيه، فجعله كضيق وقت الأداء. و فيه نظر، لأنّ الحاضرة إنّما رجّحت على الفائتة عند ضيق وقتها، للنصّ «٨» المعتضد بما علم من أهميته الحاضرة بالنسبة إلى المبادرة إلى الواجبات الأخر، و تعيّن ترك المبادرة إليها. و أمّا ترجيح فعل الحاضرة على أصل فعل الفائتة، بأنّ يدور الأمر بين ترك الحاضرة أداء و قضاء، أو ترك الفائتة رأسا، فلم يعلم له وجه عدا إطلاق النصّ «٩» الدالّ على أنّ الحاضرة أحقّ بوقتها، لكنّه من صرف إلى صورة التمكّن بعد ذلك من القضاء. و أمّا إذا علم أنّ عمره لا يفى إلّا بفعل أحدهما، فدعوى دخوله فى الإطلاق قابلة للمنع. نعم لا يبعد أن يستفاد من الأدلّة أهميّة فعل الفرائض فى وقتها من جميع ما عداها من حقوق اللّه، مع أنّ الاحتياط يقتضيه، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير، إذ ينبغى القطع بعدم وجوب ترجيح الفائتة فى هذه الصورة.

**الرابع:**

صرّح بعض بأنّه لا كلام فى أنّ تضيّق الفائتة- على القول به- ليس كتضيّق الحاضرة فى وجوب الاقتصار على أقلّ ما يحصل به الامتثال. و التحقيق: أنّ أدلّة فوريّة القضاء إن استفيد منها وجوب الاشتغال بالقضاء عن غيره فى مقابل الاشتغال بغيره عنه، فهو كما ذكر، فيجوز له الإتيان فى الفائتة مطلقا بجميع المستحبّات الصلاتية كالقنوت و الأذان و الإقامة و غيرها ممّا يستحبّ فى أثناء الصلاة، أو فى أوّلها. و إن استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكّن- عقلا و شرعا- فيجوز حينئذ الإتيان بجميع المستحبّات الصلاتيّة إذا لم يجب بعد هذه الصلاة فائتة اخرى، و إلّا لم يجز، لتفويتها المبادرة إلى الاشتغال بالفائتة المتأخّرة. و إن استفيد منها وجوب المبادرة إلى تحصيل المأمور به فى أوّل أوقات إمكانه لم يجز الاشتغال بشىء من المستحبّات، و وجب الاقتصار على أقلّ الواجب فى الفائتة مطلقا. و حيث إنّ عمدة أدلّة المضايقة عند أهلها دلالة الأمر على الفور، فهو يقتضى الوجه الثالث، لأنّ فعل المستحبّات و الآداب فى الفائتة السابقة يوجب التأخير فى لاحقتها. مضافا إلى أنّ مقتضى فوريّة أصل الواجب: وجوب تحصيله فى أوّل أوقات إمكان حصوله. إلّا أن يقال بعد ثبوت التخيير بين أفراد المأمور به «١٠» المختلفة فى الطول و القصر، يكون المراد المسارعة إلى التلبّس بالفعل من غير التفات إلى زمان الفراغ عنه، الّذى هو زمان حصول المأمور به فى الخارج، كما إذا وجبت الكفّارة المخيّرة بين الخصال فورا، فإنّ ذلك لا يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين إذا كان يحصل فى زمان أقلّ من الصوم. و فيه: أنّه مسلّم إذا كان المأمور به فى هى الأمور المخيّرة شرعا، أمّا إذا كان التخيير عقليا، فمنشأ حكم العقل به ملاحظة كون كلّ من الأفراد مما يتحقّق به إتيان المأمور

به على الوجه الّذى أمر به، فإذا لم يتحقّق إتيانه على النحو الذى أريد فى ضمن بعض الأفراد، فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض، و لذا لا يجوز إذا أمر المولى بإحضار شىء فورا الاشتغال بمقدّمات الفرد الّذى لا يحصل إلّا بعد زمان طويل، و كذا التلبّس بفرد لا يحصل تمام وجوده فى الخارج إلّا بعد زمان طويل. نعم لو قامت القرينة على أنّ الفورية راجعة إلى التلبّس بالمأمور به- لا إلى تحصيله فى الخارج- صحّ الاكتفاء بالمبادرة إلى التلبّس و إن لم يفرغ إلّا بعد زمان يمكن الفراغ عن فرد آخر بأقلّ منه، لكنّه خلاف ظاهر الصيغة المفيدة للفور. نعم لو ادّعى ظهور هذا المعنى من الأخبار «۱۱» الدالّة على وجوب الاشتغال بالفريضة الفائتة عند ذكرها، و أنّه إذا دخل وقت الحاضرة و لم يتمّها فليشتغل بها، بناء على تمامية دلالتها على الفور لم يكن بعيدا، خصوصا بعد ملاحظة تصريح الشارع بعدم سقوط الأذان و الإقامة «۱۲» و عدم التعرّض لوجوب الاقتصار على أقلّ الواجب ردعا للقاضى عن اعتقاد اتّحاد الأداء و القضاء حتى فى الآداب الخارجة و المستحبّات الداخلة، فافهم. و أولى من ذلك لو كان المستند فى الفورية

المكاسب، ج۴، ص ۳۶۷

الإجماع المحقق أو المحكىّ المنصرف إلى فوريّة الاشتغال فإنّه يسهل حينئذ دعوى عدم إخلال المستحبّات بالفورية المنعقد عليها الإجماع، هذا كلّه بالنسبة إلى المستحبّات. و أمّا الأجزاء و الشروط الاختيارية فليست منافية للفوريّة حتى يجب تركها مراعاة للتعجيل، لأنّ الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للأجزاء و الشرائط، إذ الطلب إنّما يعرض الفعل بعد ملاحظة تقييده بها، فلا يجوز ترك السورة- مثلا- مراعاة للفوريّة كما تترك عند ضيق الوقت، و كذا تطهير الثوب و البدن، بل التطهير بالماء، فلا يجوز التيمّم كما يجوز عند ضيق الوقت، و هكذا. هذا مع التمكّن منها. و أمّا لو لم يتمكّن منها، فإن لم يرج التمكّن، فلا إشكال فى وجوب التعجيل.

أمّا مع ظنّ التمكّن فهل يراعى الفورية فيجب البدار أو يراعى تلك الأجزاء و الشروط فيجب الانتظار؟ وجهان، بل قولان: من أنّ الفورية لا صارف عنها، غاية الأمر عدم التمكّن فى هذا الزمان من تلك الأجزاء و الشروط، فيسقط، لإطلاق ما دلّ على سقوطها عند العجز عنها «۱»، بل لو قيل بعدم فورية القضاء كان مجرّد الأمر كافيا فى صحة الفعل حين تعذّر الشروط، إذ لا صارف عنه بعد اختصاص أدلّة اعتبار تلك الشروط بحال التمكّن، و لذا صرّح فى نهاية الإحكام «۲»، و كشف الالتباس «۳»، و الجعفرية «۴»، و شرحها «۵»، و إرشادها «۶»- مع قولهم بعدم فوريّة القضاء- بجواز المبادرة حال التعذر. نعم عن الثلاثة الأخيرة: استثناء ما لو فقد الطهارة، فأوجبوا التأخير حينئذ، بل عن الأوّلين و الأخير عدم استحباب التأخير لما فى المبادرة من المسارعة إلى فعل الطاعة «۷». و من أنّ الواجب هو الفعل المستجمع للأجزاء و الشروط، و العجز المسقط لاعتبار الأجزاء و الشروط الاختيارية هو العجز عن امتثال الأمر الكلّى و عدم التمكّن رأسا من إتيانه بتلك الشروط، و هذا هو الذى يحكم العقل بخروجه عن الخطاب بإتيان الفعل المستجمع، فيحكم بكفاية الفعل الفاقد للشرط المتعذّر فى حق هذا الفرد العاجز. و أمّا من يتمكّن من الإتيان بالفعل المستجمع فى الزمان المستقبل، فهو داخل تحت القادرين، لا دليل على كفاية الفعل الفاقد لبعض الشرائط فى حقّه، فيكون هذا الشخص- العاجز عن الشرط فى الحال القادر عليه فى الاستقبال- عاجزا عن المأمور به فى الحال قادرا عليه فى الاستقبال فيجب عليه ترقيب زمان القدرة على المأمور به. و دعوى أنّه يستكشف من إطلاق، الأمر الشامل لهذا الشخص كونه مكلّفا بالفعل فى هذا الزمان، فيكشف عن سقوط الشرط بالنسبة إليه. مدفوعة بأنّ الأمر إذا تعلّق بالفعل المستجمع للشرائط، فإطلاقه نافع عند تمكّن المكلّف عن المأمور به، فإذا فرض عجزه فى زمان خرج عن الإطلاق. نعم لو فرض دليل دالّ- و لو بالإطلاق- على أنّ مجرّد العجز عن الشرط- فى جزء من أجزاء وقت الواجب- مسقط لاعتباره فى ذلك الجزء، تعيّن بقاء التكليف بالفعل فى ذلك الجزء من الزمان، فيأتى به بحسب الإمكان، لكن هذا لا ضابط له فقد يوجد فى بعض الشروط و لا يوجد فى الآخر، و الكلام فى أنّ مجرّد العجز فى جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره ليبقى إطلاق الأمر الشامل لذلك الجزء سليما عن التقييد بذلك الشرط.

## الخامس:

أنّه لو كـان علیه فوائت و لم یتّسع الوقت إلّا لمقـدار الحاضـرة و بعض تلک الفوائت، فقـد عرفت أنّه یجب تقـدیم ذلک البعض علی الحاضـرة عنـد أهـل المضایقـة، بنـاء علی أنّ اشتراط الترتیب ینحلّ إلی شـروط متعـدّدة عنـد تعـدّد الفوائت، فالممکن منها لا یسـقط بالتعذّر، لا أنّ الشـرط تقدیم المجموع من حیث المجموع حتی یسقط اعتباره عند تعذّر الجمیع مع احتمال هذا أیضا و قد تقدّم ذلک فی الجواب عن دلیـل العسـر و الحرج «۸» و حینئـذ فهل یجب تقـدیم ما أمکن تقـدیمه و إن أفضـی إلی اختلال الترتیب بین الفوائت، مثلا إذا کان علیه ظهر و صـبح و ذکرهما فی وقت لا یسع إلّا للحاضرة و صلاة الصبح، فهل یجب تقدیم صلاة الصبح علی الظهر و إن لزم اختلال الترتیب بینهما و بین الظهر الفائتة، أو یجب تقدیم الحاضرة، لیوقع الفوائت علی ترتیبها، فیدور الأمر بین إهمال الترتیب بین الحاضـرة و بین الفوائت، و بین إهمـال الترتیب بین نفس الفوائت. مقتضـی القاعـدة: الأوّل، لأنّ الترتیب إنّما یعتبر بین الحاضـرة و بین الفائتة المسـتجمعة لجمیع شـرائطها الّتی منها ترتّبها علی سابقتها، فالمقدّم علی الحاضـرة هی صـلاة الصبح المتأخّرة شرعا عن سابقتها، فافهم. السادس: لو کانت الفائتـة مردّدة بین اثنین أو أزید بحیث یجب تکرارها من باب المقدّمة، و لم یتّسع الوقت إلّا للحاضـرة و فعل بعضها، فهل یجب تقدیم ما أمکن من المحتملات أم لا؟ وجهان، لا یخفی الترجیح بینهما علی الخبیر بالقواعد.

هـذا آخر ما تیسّر تحریره علی وجه الاسـتعجال مع تشویش البال. و الحمد للّه أوّلا و آخرا علی کلّ حال، و السـلام علی محمّد و آله خیر آل.

المکاسب، ج۴، ص ۳۶۸

## ۵- رسالة فی قاعدة من ملک

### اشارة

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمـد للّه ربّ العالمین و الصـلاة و السـلام علی محمّد و آله الطاهرین و لعنة اللّه علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین. و بعد، قد اشـتهر فی ألسـنة الفقهاء من زمان الشـیخ قدس سره إلی زماننا، قضیّة کلّیة یذکرونها فی مقام الاستدلال بها علی مـا یتفرّع علیهـا، کأنّهـا بنفسـها دلیـل معتبر أو مضـمون دلیـل معتبر، و هی: «إنّ من ملک شـیئا ملک الإقرار به». فأحببت أن أتکلّم فی مؤدّاهـا، و مقـدار عمومهـا، و فیما یمکن أن یکون وجها لثبوتها. و المقصود الأصـلی الانتفاع بها فی غیر مقام إقرار البالغ الکامل علی نفسه، إذ یکفی فی ذلک المقام ما أجمع علیه نصّا و فتوی من نفوذ إقرار العقلاء علی أنفسهم «۱»، لکن لا ینفع ذلک فی إقرار الصبیّ فیما له أن یفعله، و إقرار الوکیل و الولیّ علی الأصیل. فلا وجه لما تخیّله بعض من استناد هذه القاعدة إلی قاعدة إقرار العقلاء.

### [کلمات الفقهاء فی القاعدة]

و ینبغی أوّلا ذکر کلمات من ذکرها بعینها أو بما یرادفها، ثمّ نتبعه بذکر مرادهم منها بمقتضـی ظاهرها، أو بمعونة قرینة اسـتدلالهم بها فی الموارد الخاصـة، فنقول- مسـتعینا باللّه- : قال شـیخ الطائفـة قـدس سره فی مسألة إقرار العبد المأذون فی التجارة «۲»: و إن کـان- یعنی المـال المقرّ به- یتعلق بالتجـارة، مثـل ثمن المبیع و أرش المعیب و مـا أشـبه ذلـک، فـإنّه یقبـل إقراره، لأنّه من ملک شـیئا ملک الإقرار به، إلّا أنّه ینظر فیه، فإن کان الإقرار بقدر ما فی یده من مال التجارة قبل، و قضی «۳» منه، و إن کان أکثر کان الفاضل فی ذمّته یتبع به إذا أعتق «۴» (انتهی). و حکی هـذا عنه الحلّی فی السـرائر ساکتا علیه «۵» مع أنّ دأب الحلّی عـدم المسامحة فیما لا یرتضـیه. و عن القاضـی فی المهـذّب: أنّه إذا أقرّ المریض المکـاتب لعبـده فی حال الصـحة بأنّه قبض مال الکتابـة، صـحّ إقراره و عتق العبـد، لأنّ المریض یملک القبض فیملک الإقرار به، مثل الصـحیح «۶». و قال المحقّق فی الشـرائع: لو کان- یعنی العبـد- مأذونا فی التجارة فأقرّ بما یتعلّق بها صحّ «۷»، لأنّه یملک التّصـرف فیملک الإقرار و یؤخذ ما أقرّ [به] «۸»، ممّا فی یده «۹» (انتهی). و قد استدلّ علی تقدیم

قول الوكيل فى التصرّف: بأنّه أقرّ بما له أن يفعله «١٠». و نحوه العلّامة فى القواعد فى تلك المسألة «١١»، و صرّح بهذه القضية فى باب الإقرار «١٢» أيضا، و صرّح فى جهاد التذكرة: بسماع دعوى المسلم أنّه أمّن الحربى فى زمان يملك أمانه، و هو ما قبل الأسر، مدّعيا عليه الإجماع «١٣». و نحوه المحقّق فى الشرائع «١۴» تبعا للمبسوط «١۵» من دون دعوى الإجماع. و ذكر فخر الدين فى الإيضاح- فى مسألة اختلاف الولى «١۶» و المولّى عليه- أنّ الأقوى أنّ كلّ من يلزم فعله أو «١٧» إنشاؤه غيره، كان إقراره بذلك ماضيا عليه «١٨». و هذه الكليّة و إن كانت أخصّ من القضية المشهورة إلّا أنّ الغرض من ذكرها الاستشهاد بتصريحهم على إرادة نفوذ إقرار المالك للتصرّف على غيره، و إلّا فقد صرّح بتلك القضية فى غير هذا المقام. و ذكر الشهيد فى قواعده: أنّ «١٩» كلّ من قدر على إنشاء شيء قدر على الإقرار به إلّا فى مسائل أشكلت: منها: أنّ وليّ المرأة الاختيارى لا يقبل قوله، و كذا قيل فى الوكيل إذا أقرّ بالبيع أو قبض الثمن أو الشراء أو الطلاق أو الثمن أو الأجل، و إذا أقرّ بالرجعة فى العدة لا يقبل منه، مع أنّه قادر على إنشائها، و قيل يقبل «٢٠» (انتهى). و فى تقييد الوليّ بالاختيارى احتراز عن الوليّ الإجبارى، فإنّه لا- إشكال فى قبول إقراره عليها، و لا خلاف بين العامة و الخاصة، على ما يظهر من التذكرة «٢١»، و يلوح من الشيخ فى المسألة دعوى الوكيل فعل ما وكّل فيه «٢٢». نعم تأمّل فيه جامع المقاصد «٢٣» على ما سيأتى. قال فى التذكرة: لو أقرّ الوليّ بالنكاح فإن كانت بالغة رشيدة لم يعتدّ بإقراره عندنا، لانتفاء الولاية. و أما عند العامّة فينظر إن كان له إنشاء النكاح المقرّ به عند الإقرار من غير رضاها قبل إقراره، لقدرته على الإنشاء. و للشافعية وجه آخر: أنّه لا يقبل حتى تساعده «٢۴» المرأة كالوكيل إذا ادّعى أنّه أتى بما هو وكيل فيه، و لو لم يكن له إنشاء النكاح المقرّ به عند الإقرار من غير رضاها لم يقبل «٢۵» (انتهى). و يظهر منه الجزم بالتفصيل بين الوليّ الاختيارى و غيره فى مسألة ادّعاء «٢۶» كلّ من العاقدين على الوليّ سبق عقده على المرأة، فيبطل اللاحق «٢٧». هذا ما حضرنى من موارد تعبير الفقهاء بهذه العبارة أو ما يرادفها أو ما هو أخص منها، و لا أظنّك ترتاب بعد ذلك فى فساد ما يتخيّل من مساواة هذه القاعدة لحديث الإقرار، حتى يستدلّ عليها به.

## [مفردات القاعدة و موارد جريانها]

فلنرجع إلى تفسير العبارة فنقول: إنّ المراد بملك الشيء، السلطنة عليه فعلا، فلا يشمل ملك الصغير لأمواله، لعدم السلطنة الفعلية «٢٨»، نعم يملك بعض التصرفات المالية، مثل الوصيّة و الوقف و الصدقة و هى داخلة فى عموم القضية، و لهذا أطبقوا على الاستناد إليها فى صحة إقرار الصغير بالأمور المذكورة. و الدليل على إرادة السلطنة الفعلية مضافا إلى اقتضاء اللغة- كما لا يخفى- هو عموم لفظ الشيء للأعيان و الأفعال، مثل التصرّفات، فلا يمكن حمل الملك على ملك الأعيان ليشمل ملك الصغير لأمواله، بل الظاهر أنّ لفظ الشيء يراد به خصوص الأفعال، أعنى التصرّفات- على ما يقتضيه ظاهر «الإقرار به» لأنّ المقرّ به حقيقة لا يجوز أن يكون من الأعيان، و قولهم: الإقرار إخبار بحقّ لازم، معناه: الإخبار بثبوته، لا الإخبار بنفسه، إذ المخبر به لا يكون عينا. ثمّ التسلّط على التصرّف أعمّ من أن يكون أصالة أو وكالة أو ولاية. و المراد من «ملك الإقرار بذلك»: التسلّط عليه. و المراد من «الإقرار به»: إمّا معناه اللغوىّ، و هو إثبات الشيء و جعله قارّا، سواء أثبته على نفسه أو على غيره. و إمّا معناه الظاهر عند الفقهاء، و هو الإخبار بحقّ لازم على المخبر، فيختصّ بما أثبته على نفسه. و يخرج منه دعوى الوكيل «٢٩» أو الوليّ حقّا على موكّله و المولّى عليه، أو شهادته لغيره عليهما، و على هذا المعنى فيساوى حديث الإقرار. و هذا المعنى و إن كان أوفق بظاهر الإقرار فى كلمات المتكلّمين بالقضية المذكورة، إلّا أنّه خلاف صريح استنادهم إليها فى موارد دعوى الوكيل و الوليّ و العبد المأذون على غيرهم كما سمعت مفصّلا، فلا بدّ من إرادة المعنى اللّغوى. مع أنّ الظهور المذكورة قابل للمنع، كما يشهد به استعمالهم الإقرار فى الإقرار على الغير. ثمّ الظاهر من القضية: وقوع الإقرار بالشيء المملوك حين كونه مملوكا، و أنّ ملك الإقرار بالشيء تابع لملك ذلك الشيء حدوثا و بقاء على ما يقتضيه الجملة الشرطية الدالّة- عند التجرّد عن القرينة- على كون العلّة فى الجزاء هو نفس الشرط لا حدوثه و إن زال. و ما ذكرنا صريح جماعة،

المكاسب، ج۴، ص ٣۶٩

منهم: المحقّق، حيث اختار فى الشرائع عدم قبول إقرار المريض بالطلاق فى حال الصحّة بالنسبة إلى الزوجة ليمنعها من الإرث «١». و نصّ فى التحرير على عدم سماع إقرار العبد المأذون فى التجارة بعد الحجر عليه بدين يسنده إلى حال الإذن «٢». و قال- أيضا- : و كلّ من لا يتمكّن من إنشاء شيء لا ينفذ إقراره فيه، فلو أقرّ المريض بأنّه وهب و أقبض حال الصحّة لم ينفذ من الأصل «٣» (انتهى). و قد تقدّم منه فى التذكرة التصريح بذلك فى مسألة إقرار الولىّ بالنكاح فى زمان ليس له إنشاؤه «۴». و قد نصّ الشهيد رحمة اللّه عليه على ذلك أيضا فى المسالك «۵» كما عن نهاية المرام، تقييد قبول إقرار العبد المأذون بما إذا كان حال الإذن «۶»، و هو ظاهر الشيخ و من عبّر بعبارته فى العبد المأذون من أنّه يقبل إقراره و يؤخذ الدين ممّا فى يده «٧» فإنّ ظاهره عدم زوال الإذن بل هو صريحه فى مسألة الجهاد المتقدمة. و على هذا، فالحكم فى مثل إقرار المريض بالهبة أو الطلاق البائن حال الصحّة «٨» هو نفوذ إقراره بالنسبة إلى أصل الهبة و الطلاق، لأنّه المملوك له حال المرض، لا خصوص الهبة و الطلاق المقيّدين بحال الصحّة المؤثّرين فى نفوذ الهبة من الأصل، و عدم إرث الزوجة منه. نعم، صرّح فى المبسوط بعدم إرث الزوجة فى مسألة الطلاق «٩». و ظاهره تعميم قبول إقرار المالك لما بعد زوال الملك. و يمكن حمله على أنّ إقراره إذا قبل فى أصل الطلاق قبل فى قيوده، لأنّ الطلاق فى حال المرض لم يقع باعترافه، فلا معنى للقبول «١٠» إلّا الحكم بوقوعه فى زمان يحتمله. و يردّه: أنّ معنى ما ذكرنا، نفوذ الإقرار بالطلاق المقيّد بالصحة بالنسبة إلى بعض أحكامه و هى البينونة، دون بعض آخر مثل الإرث، لا الحكم بوقوع الطلاق فى حال المرض. فالظاهر أنّ مستند الشيخ قدس سره عموم نفوذ إقرار المقرّ على ما «١١» ملكه و لو فى الزمان الماضى، لا عدم جواز التفكيك فى الإقرار بين القيد و المقيّد. و ممن يظهر منه عموم القاعدة لما بعد زوال ملك التصرّف فخر الدين فى الإيضاح- فى مسألة اختلاف الولىّ و المولّى عليه بعد الكمال- حيث رجّح قول الولىّ و قال: إنّ الأقوى أنّ كلّ من يلزم فعله غيره يمضى «١٢» إقراره بذلك [الفعل] عليه «١٣». و ما أبعد ما بين هذا، و ما سيأتى منه من عدم نفوذ إقرار الزوج بالرجعة فى العدة، و أنّ اعتباره من حيث كونه إنشاء لها لا إخبارا عنها «١۴». ثمّ معنى «ملك الشىء» يحتمل أن يكون هى السلطنة المطلقة بأن يكون مستقلّا فيه، لا يزاحمه فيه أحد، فيختصّ بالمالك الأصيل و الولىّ الإجبارى. و يحتمل أن يراد به مجرّد القدرة على التصرّف، فيشمل الوكيل و العبد المأذون، و هذا هو الظاهر من موارد ذكر هذه القضية فى كلماتهم. و المراد ب «ملك الإقرار به» إذا كان أصيلا واضح، و إن كان غير أصيل- كالولىّ و الوكيل- فيحتمل أمورا: الأوّل: السلطنة على الإقرار به، بمعنى أنّ إقراره ماض مطلقا، و يكون كإقرار ذلك الغير الذى يتصرّف المقرّ عنه أو له، حتى أنّه لا يسمع منه بيّنة على خلافه فضلا عن حلفه على عدمه، و هذا المعنى و إن كان بحسب الظاهر أنسب بلفظ الإقرار إلّا أنّه يكاد يقطع بعدم إرادته. الثانى: إنّ إقراره به نافذ بالنّسبة إلى الأصيل، كنفوذ إقراره، و إن لم يترتّب عليه جميع آثار إقراره، فالتعبير بالإقرار من حيث إنّه لمّا كان فى التّصرف نائبا عنه و كان كالتصرّف الصادر عن نفسه، فالإخبار به كأنّه- أيضا «١۵»- صادر عن نفسه، ففعله كفعله و لسانه كلسانه، و لا فرق- حينئذ- بين أن يقع هناك دعوى و بين أن لا يكون، و لا بين أن يكون الدعوى مع ذلك الأصيل أو مع ثالث. و حينئذ فلو أخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم، فإخباره يكون بمنزلة البيّنة للغريم على الأصيل لو ادّعى عليه بقاء الدّين. و كذا أخبار الولىّ بالتّزويج إذا أنكرت المرأة على الزوج التزويج. و كذا لو ادّعى البائع على الأصيل شراء وكيله المتاع بأزيد مما يقرّ به الأصيل، فشهد له الوكيل. الثالث: أن يراد قبول قوله بالنّسبة إلى الأصيل لو أنكره، فيختصّ بالتداعى الواقع بينهما، فلا تعرّض فيه لقبول قوله بالنسبة إلى الأصيل لو كانت الدعوى ترجع على ثالث، حتّى يكون كالشاهد للثالث على الأصيل. و بهذا يجمع بين حكم المحقّق و العلّامة بتقديم قول الوكيل فيما إذا ادّعى على الموكّل إتيان ما وكّل فيه، معلّلين بأنّه أقرّ بما له أن يفعله «١۶»، و تقديم قول الموكّل فيما إذا ادّعى الوكيل شراء العبد بمائة و ادّعى الموكّل شراءه بثمانين، معلّلين بأنّ الموكّل غارم.. «١٧» (انتهى). و معنى ذلك أنّ الوكيل لا يريد أن يدفع عن نفسه شيئا و إنّما يريد أن يثبت لغيره حقّا على موكّله، فهو بمنزلة الشاهد على الموكّل. و بعبارة اخرى: إنّما يعتبر إقراره بما له أن يفعله فيما يتعلّق بنفسه لا فيما يتعلّق بغيره. قال فى المبسوط: إذا وكّل رجلا على قبض دين له من غريمه، فادّعى «١٨» أنّه قبضه منه و سلّمه إليه أو «١٩» تلف فى يده، و صدّقه من عليه الدين، و قال الموكّل: لم يقبضه منه. قال

قوم: ان القول قول الموكّل مع يمينه و لا يقبل قول الوكيل و لا المدين إلّا بيّنة، لأنّ الموكّل مدّع للمال على المدين، دون الوكيل، لأنّه يقول: أنا لا أستحقّ عليك شيئا، لأنّك لم تقبض المال و إنّ مالى باق على المدين. و لذا إذا حلف المدّعى طالب المدين، و لا يثبت بيمينه على الوكيل شىء، فإذا كان كذلك كان بمنزلة أن يدّعى من عليه الدين دفع المال إليه و هو ينكره، فيكون القول قوله، فكذلك هنا، و هذا أقوى. و إذا وكّله بالبيع و التسليم و قبض الثمن فباعه و سلم المبيع و ادّعى قبض الثمن و تلفه فى يده أو دفعه إليه فأنكر الموكّل أن يكون قبضه من المشترى، كان القول قول الوكيل مع يمينه، لأنّ الوكيل مدّعى عليه لأنّه يدّعى عليه أنه سلّم المبيع و لم يقبض الثمن، و صار ضامنا، فالقول قوله «٢٠» لأنّ الأصل أنّه أمين و أنّه لا ضمان عليه. و يخالف المسألة الأولى لأنّ المدّعى عليه فيها هو الّذى عليه الدين و هو الخصم «٢١» فإذا جعلنا القول قول الموكّل لم نوجب على الوكيل غرامة، و فى المسألة الثانية نوجب غرامة، فكان القول قول الوكيل (انتهى) «٢٢». و المسألة الأولى نظير ما ذكره المحقّق «٢٣» و العلّامة «٢۴»- فى اختلاف الوكيل و الموكّل فى الثمن- من أنّ الوكيل ما يدّعى عليه بشىء، بل يريد تغريم الموكّل. هذا، لكن المحقّق فى الشرائع تنظّر فى الفرق بين المسألتين الذى ذكره فى المبسوط «٢۵». قال فى المبسوط: إذا أذن له فى شراء عبد وصفه فاشتراه بمائة، ثمّ اختلف هو و الموكّل، فقال الموكّل: اشتريته بثمانين. و قال الوكيل: اشتريته بمائة و العبد يساوى مائة، قيل: فيه قولان: أحدهما: أنّه يقبل قول الوكيل كما يقبل قوله فى التسليم و التلف. و الثانى: لا يقبل قوله عليه لأنّه يتعلّق بغيره. و كذلك كلّ ما اختلفا فيه مما يتعلّق بحقّ غيرهما من بائع أو مشتر أو صاحب حقّ، فإنّه على قولين، و الأوّل أصح.. «٢۶» (انتهى). ثمّ إنّ معنى الملك- فى الموضوع «٢٧»- إمّا أن يكون هى السلطنة المستقلة، أو مجرّد أنّ له ذلك.

فعلى الأوّل: يختصّ بالمالك الأصيل و الولىّ الإجبارى. و على الثانى: يشمل الوكيل و العبد المأذون أيضا. و لا يخفى أنّ مراد جلّ الفقهاء، بل كلّهم هو الثانى. و يؤيّده تعبيرهم بأنّ له

المكاسب، ج۴، ص ٣٧٠

أن يفعل كذا فله الإقرار به. و قولهم: من يقدر على إنشاء شىء يقدر على الإقرار به، و من يلزم فعله غيره يلزم إقراره به عليه. و أمّا ملك الإقرار، فيحتمل أن يراد به السلطنة المستقلّة المطلقة، بمعنى أنّه لا يزاحمه أحد فى إقراره، و أنّه نافذ على كلّ أحد. و أن يراد به مجرّد أنّ له الإقرار به فلا سلطنة مطلقة له، فيمكن أن يزاحمه من يكون له- أيضا- سلطنة على الفعل، فيكون ملك الإقرار بالشىء على نحو السلطنة على ذلك الشىء، فليس للبنت البالغة الرشيدة- بناء على ولاية الأب عليها- مزاحمة الولى فى إقراره، كما ليس لها مزاحمته فى أصل الفعل. و كذا إذا قامت البيّنة على إقرار الأب حين صغر الطفل بتصرّف فيه أو فى ماله، فليس له بعد البلوغ مزاحمته. و هذا بخلاف الموكّل فإنّه يزاحم الوكيل فى إقراره كما يزاحمه فى أصل التصرّف. إذا عرفت ما ذكرنا فى معنى القضية، فاعلم أنّ حديث الإقرار لا يمكن أن يكون منشأ لهذه القاعدة: أمّا أولا- فلأنّ حديث الإقرار لا يدلّ إلّا على ترتيب الآثار التى يلزم على المقرّ دون غيرها مما يلزم «١» غيره، فإذا قال للكبير البالغ العاقل: إنّه ابنى، فلا يترتّب عليه إلّا ما يلزم على المقرّ من أحكام الأبوّة، و لا يلزم على الولد شىء من أحكام البنوّة. نعم لو ترتّب على الآثار اللازمة على المقرّ آثار لازمة على غيره ثبت على غيره، فلو كان الابن المذكور ممن ظاهره الرقيّة للمقرّ، فيسقط عنه حق «٢» الغير المتعلّق بأمواله، مثل نفقة واجب النفقة و دين الغريم، لأنّ مثل ذلك تابع للمال حدوثا و بقاء، فهو من قبيل الوجوب المشروط بشىء يكون المكلّف مختارا فى إيجاده و إعدامه، لا من قبيل الحقّ المانع من الإعدام، كحقّ المرتهن و المفلّس و نحو ذلك، فإنّه حقّ لصاحبه، نظير الملكية للمالك، فذو الحقّ كالشريك. و الحاصل: أنّ دليل الإقرار لا ينفع فى إقرار الوكيل و العبد و الولىّ على غيرهم. و أمّا ثانيا: فلأنّ جلّ الأصحاب قد ذكروا هذه القضية مستندا لصحّة إقرار الصبى بما يصحّ منه، كالوصيّة بالمعروف و الصدقة، و لو كان المستند فيها حديث الإقرار لم يجز ذلك، لبنائهم على خروج الصّبىّ من حديث الإقرار، لكونه مسلوب العبارة بحديث «رفع القلم» «٣». و كيف كان فلا ريب فى عدم استنادهم فى هذه القضية إلى حديث الإقرار. و ربما يدّعى الإجماع على القضية المذكورة، بمعنى أنّ استدلال الأصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا

به لم نعدل عنه، و إن لم یکشف عن الحکم الواقعی. و هذه الدّعوی إنّما تصحّ مع عدم ظهور خلاف أو تردّد منهم فیها «۴»، لکنّا نری من أساطینهم فی بعض المقامات عدم الالتزام بها أو التّردّد فیها، فهذا العلّامة فی التذکرة رجّح تقدیم قول الموکّل عند دعوی الوکیل- قبل العزل- التصرّف «۵». و تردّد فی ذلک فی التحریر «۶»، و تبع المحقّق فی تقدیم دعواه نقصان الثمن عما یدّعیه الوکیل «۷». و یظهر من فخر الدین فی الإیضاح عدم قبول دعوی الزوج فی العدّة الرجوع، و جعل نفس الدعوی رجوعا «۸». و تردّد فی ذلک فی موضع من القواعد «۹». و تقدّم عن الشهید فی القواعد: الاستشکال فی دعوی الزوج الرجعة «۱۰». و أنکر المحقّق «۱۱» هذه القاعدة رأسا، حیث تردّد فی قبول إقرار العبد المأذون «۱۲» و فی قبول قول الولیّ فی تزویج بنته لو أنکرت، بل و لو لم تنکر لجهلها بالحال. قال فی جامع المقاصد فی شرح قول العلّامة رحمه اللّه: لو قیل للولیّ زوّجت بنتک من فلان؟ فقال: نعم. فقال الزوج: قبلت.. إلخ بعد شرح العبارة ما لفظه:

و لو صرّح بإرادة الإقرار فلا زوجیة فی نفس الأمر إذا لم یکن مطابقا للواقع، و هل یحکم به ظاهرا بالنسبة إلی البنت؟ فیه احتمال، و ینبغی أن یکون القول قولها بیمینها ظاهرا إذا ادّعت کذب الولیّ فی إقراره. و هل لها ذلک فیما بینها و بین اللّه إذا لم تعلم بالحال؟ فیه نظر، ینشأ: من أصالة العدم، و أنّ الإقرار لا ینفذ فی حقّ الغیر، و لو لا ذلک لنفذ دعوی الاستدانة و إنشاء بیع أمواله. و من أنّ إنشاء النکاح فی وقت ثبوت الولایة فعله و هو مسلّط علیه، فینفذ فیه إقراره، و ینبغی التأمّل لذلک.. «۱۳» (انتهی). و قال فی شرح قول العلّامة: «إنّ المقرّ قسمان مطلق و محجور، فالمطلق ینفذ إقراره فی کل ما ینفذ تصرّفه» ما حاصله: إنّ هذه القضیة لا تنقض بعدم سماع دعوی الوکیل فیما وکّل فیه، لأنّها شهادة و لیست بإقرار، إذ الإقرار إخبار بحقّ لازم للمخبر «۱۴». «۱۵» و ظاهر هذا الکلام: أنّ هذه الکلّیة المرادفة لقضیة «من ملک» مختصّة بإقرار المالک بما یتعلّق بنفسه لا غیره. هذا و لکنّ الإنصاف: أنّ القضیة المذکورة فی الجملة إجماعیّة، بمعنی أنّه ما من أحد من الأصحاب- ممّن وصل إلینا کلامهم- إلّا و قد عمل بهذه القضیة فی بعض الموارد، بحیث نعلم أن لا مستند له سواها، فإنّ من ذکرنا خلافهم إنّما خالفوا فی بعض موارد القضیة، و عملوا بها فی مورد «۱۶» آخر، فإنّ المحقّق الثانی و إن ظهر منه الخلاف فیما ذکرنا من الموارد إلّا أنّه وافق الأصحاب فی إقرار الصبی بما له أن یفعله، مستندا فی جامع المقاصد إلی هذه الکلّیة «۱۷»، مع أنّه لا یمکن الاستناد إلی غیرها، لأنّ حدیث الإقرار مخصّص بالصبی و المجنون لعدم العبرة بکلامهما فی الإنشاء و الإخبار. و العلّامة و ان ظهر منه المخالفة فی بعض الموارد، حتّی فی مسألة إقرار الصبی بماله أن یفعله «۱۸» و إقرار العبد فیما یتعلّق بالتجارة- علی ما فی التذکرة «۱۹»- إلّا أنّ صریحه فی کثیر من الموارد الاستناد إلی القاعدة، کما فی إقرار الولیّ الإجباری بالعقد علی المولّی علیه، و جزم بسماع الدعوی علیه معلّلا بأنّه لو أقرّ لنفع المدّعی لأنّ إقراره ماض «۲۰». بل تقدّم منه دعوی الإجماع علی قبول دعوی المسلم أمان الحربیّ فی زمان ملک الأیمان «۲۱». و کذا فخر الدین حیث أکثر العمل بهذه القاعدة «۲۲»، فظهور المخالفة منه فی مسألة الإقرار غیر مضرّ، مع إمکان أن یکون مراده عدم الحاجة فی تلک المسألة إلی تلک القاعدة، لأنّ مجرّد الإخبار بالرجعة رجوع، من غیر حاجة إلی الحکم بمضیّ إقراره، فإنّ الشیء مستند إلی أسبق سببیة، فإذا کان أصل الأخبار بالشیء إنشاء له فی الحال، لم یحتج إلی إثبات صدق المخبر به بدلیل خارج «۲۳».

و کیف کان: فلم نجد فقیها أسقطه عن استقلال التمسّک، لکن الإجماع علی الاستناد إلیه فی الجملة إنّما ینفع لو علمنا أنّ إهمالهم له فی الموارد من حیث وجود المعارض.

أمّا إذا ظهر- أو احتمل- کون الإهمال من جهة تفسیر القضیة بما لا یشمل تلک الموارد أو «۲۴» اختلفوا فی التفسیر علی وجه لا یکون مورد متّفق علیه یتمسّک فیه بهذه القضیّة، لم ینفع الاتّفاق المذکور. فإنّ ظاهر العلّامة فی التذکرة فی مسألة إقرار الصبی عدم نفوذه و عدم العبرة بکلامه، حتّی فیما له أن یفعله «۲۵». فالمراد بالموصول عنده فی قضیة «من ملک» هو البالغ العاقل. و کذا ظاهر فتواه فی القواعد بأنّ المریض لو أقرّ بعتق أخیه و له عمّ فإنّه ینفذ إقراره من الثلث «۲۶» فإنّ الظاهر أنّ مراده: حجب الأخ العمّ فی مقدار الثلث

المكاسب، ج۴، ص ۳۷۱ من التركة، لا مثل العتق. و هذا المحقّق الثانى يسلّم شمول القضيّة للصبىّ، لكن ينكر شمولها للإقرار على الغير كما تقدّم من عبارته «۱»، حتى فى الولىّ الإجبارى الذى يظهر من العلّامة فى التذكرة عدم المخالف فيه من العامّة و الخاصّة «۲». فإذا لم يكن إقرار الصبى أو الإقرار على الغير مما اتّفق على شمول القضيّة و كان «۳» إقرار البالغ العاقل على نفسه داخلا «۴» فى حديث الإقرار، لم ينفع القضية المجمع عليها فى الجملة فى مورد من موارد الحاجة، إلّا أن يبنى على عدم العبرة بمخالفة العلّامة فى التذكرة فى شمول القضيّة للصبىّ. مع أنّ عبارتها لا تخلو عن الحاجة إلى التأمّل، مع رجوعه عن هذا فى سائر كتبه «۵» مع دعواه الإجماع على قبول دعوى المسلم أمان الحربى فى حال ملكه لأمانه «۶»، و ظاهر ان ليس مستند له إلّا القضيّة المذكورة، و لذا يظهر من بعضهم دعوى الاتفاق على أن من صحّح صدقة الصبى و وصيّته حكم بمضىّ إقراره فيهما. و على عدم العبرة بمخالفة المحقّق الثانى فى شمول القضيّة للإقرار على الغير، لأنّ الظاهر ثبوت الاتفاق من «۷» غيره على سماع إقرار من ملك على غيره تصرّفا عليه، خصوصا إذا كان وليّا إجباريّا عليه بحيث لا يملك المولّى عليه التصرّف. و قد سمعت أنّ الظاهر من التذكرة اتّفاق العامّة و الخاصّة على سماع إقرار الولىّ الإجبارى تزويج «۸» المولّى عليه. و يؤيّده استقرار السيرة على معاملة الأولياء- بل مطلق الوكلاء- معاملة الأصيل فى إقرارهم كتصرّفاتهم. هذا غاية التوجيه لتصحيح دعوى الإجماع فى المسألة، و لا يخلو بعد عن الشبهة، فاللازم تتبع مدرك آخر لها، حتى يكون استظهار الإجماع عليها مؤيّدا له و جابرا لضعفه أو وهنه ببعض الموهنات، و لا بدّ أن يعلم أنّ المدرك لها لا بدّ أن يكون جامعا لوجه اعتبار قول الصبىّ فيما له أن يفعل حتى يحكم على أدلّة عدم اعتبار كلام الصبىّ فى الإنشاء و الإخبار الحاكمة على حديث الإقرار، و اعتبار إقرار الوكيل و الولىّ على الأصيل حتى يحكم على أدلّة عدم سماع إقرار المقرّ على غيره، لكونها دعوى محتاجة إلى البيّنة، لا إقرارا على النفس. و من هنا يظهر أنّ التمسّك بأدلّة قبول قول من ائتمنه المالك بالإذن أو الشارع بالأمر و عدم جواز اتّهامه غير صحيح، لأنّها لا ينفع فى إقرار الصبىّ، و الرجوع فيه إلى دليل آخر- لا يجرى فى الوكيل و الولىّ- يخرج القضيّة عن كونها قاعدة واحدة، على ما يظهر من القضيّة: من أنّ العلّة فى قبول الإقرار كونه مالكا للتصرّف المقرّ به. هذا مع أنّه لو كان مدرك القضيّة قاعدة الائتمان لم يتّجه الفرق بين وقوع الإقرار فى زمان الائتمان أو بعده، مع أنّ جماعة صرّحوا بالفرق، فإنّ قولهم «إنّ من لا يتمكّن من إنشاء شىء لا ينفذ إقراره فيه» ليس المراد منه عدم نفوذ إقراره بفعل ذلك فى زمان عدم التمكّن، إذ لا معنى لعدم النفوذ هنا لعدم ترتّب أثر على المقرّ به، بل المراد: عدم نفوذ الإقرار بفعله حين يتمكّن من الفعل، و لذا فرّع فى التحرير على القضيّة المذكورة: أنّه لو أقرّ المريض بأنّه وهب و أقبض حال الصحّة، نفذ من الثلث «۹» و صرّح فيه أيضا و فى غيره بعدم نفوذ إقرار العبد المأذون- بعد الحجر عليه- بدين أسنده إلى حال الإذن «۱۰» و قد عرفت ما فى جهاد التذكرة «۱۱». و الحاصل: أنّ بين هذه القاعدة و قاعدة الائتمان عموما من وجه. و هنا قاعدة أخرى، أشار إليها فخر الدّين- على ما تقدم من الإيضاح- بأنّ كلّ ما يلزم فعله غيره يمضى إقراره بذلك الفعل على ذلك الغير «۱۲» «۱۳» و ظاهره- و لو بقرينة الاستناد إليها فى قبول قول الوصىّ و أمين الحاكم إذا اختلفا مع المولّى عليه- إرادة مضىّ الإقرار على الغير و لو بعد زوال الولاية. فإن أريد من لزوم فعل المقرّ على الغير: مجرّد مضيّه و لو من جهة نصب المالك أو الشارع له كانت أعمّ مطلقا من القاعدتين، لشموله «۱۴» لولىّ النكاح الإجبارىّ النافذ إقراره على المرأة. و إن «۱۵» أريد منه لزومه عليه ابتداء لسلطنة عليه كأولياء القاصرين فى المال و النكاح كانت أعمّ من وجه من كلّ من القاعدتين، لاجتماع الكلّ فى إقرار ولىّ الصغير ببيع ماله، و افتراق «قاعدة الائتمان» عنهما «۱۶»

فى إقرار الوكيل بعد العزل، و افتراق قضية «من ملك» فى إقرار الصبىّ بماله أن يفعل، و افتراق ما فى الإيضاح بإقرار الولىّ الإجبارى بعد زوال الولاية بالنكاح فى حالها.

ثمّ إنّه يمكن أن يكون الوجه فى القضيّة المذكورة، ظهور اعتبره الشارع، و بيانه: أنّ من يملك إحداث تصرّف فهو غير متّهم فى الإخبار عنه حين القدرة عليه، و الظاهر صدقه و وقوع المقرّ به. و إن كان هذا الظهور متفاوت الأفراد قوّة و ضعفا بحسب قدرة المقرّ فعلا- على إنشاء المقرّ به من دون توقّف على مقدّمات غير حاصلة وقت الإقرار، كما فى قول الزوج: رجعت، قاصدا به الإخبار مع

قدرته عليه بقصد الإنشاء، و عدم قدرته لفوات بعض المقدّمات، لكنّه قادر على تحصيل المقدّمات و فعلها «۱۷» فى الزمان المتأخّر، كما إذا أقرّ العبد بالدّين فى زمان له الاستدانة شرعا لكنّه موقوف على مقدّمات غير حاصلة، فإنّ الظاهر هاهنا- أيضا- صدقه، و إن أمكن كذبه باعتبار بعض الدواعى. لكن دواعى الكذب فيه أقل بمراتب من دواعى الكذب المحتملة فى إقرار العبد المعزول عن التجارة الممنوع عن الاستدانة. و لو تأمّلت هذا الظهور- و لو فى أضعف أفراده- وجدته أقوى من ظهور حال المسلم فى صحة فعله، بمعنى مطابقته للواقع. بل يمكن أن يدّعى أنّ حكمة اعتبار الشارع و العرف لإقرار البالغ العاقل على نفسه: أنّ الظاهر أنّ الإنسان غير متّهم فيما يخبره مما يكون عليه لا له، و فى النبوىّ: «إقرار العقلاء» «۱۸» إشارة إليه، حيث أضاف الإقرار إلى العقلاء تنبيها على أنّ العاقل لا يكذب على نفسه غالبا، و إلّا فلم يعهد من الشارع إضافة الأسباب إلى البالغ العاقل، و إن اختص السبب به، إلّا أنّه اكتفى عن ذلك فى جميع الأسباب القوليّة و الفعليّة بحديث «رفع القلم» «۱۹» فالصبىّ لمّا جاز له بعض التصرّفات مثل الوقف و نحوه و لم يكن إقراره مظنّة للكذب كان مقبولا، و لمّا كان بعض الأقارير- بحسب نوعه- لا ظهور له فى الصدق لم يعتبره الشارع، كما فى الإقرار المتعارف لإقامة رسم القبالة، و كما فى إقرار المريض مطلقا أو إذا كان متّهما. و يؤيّده: أنّ بعض الفقهاء قد يحكم بسماع الإقرار و ان تضمّن دفع دعوى الغير مستندا إلى عدم كونه متّهما، كما فى إقرار مالك اللقيط [بعتقه] «۲۰» بعد إنفاق الحاكم عليه بإعتاقه قبل ذلك، فإنّ الشيخ رحمة اللّه عليه حكم فى المبسوط بسماعه، لكونه غير متّهم، لأنّه لا يريد العبد و لا يريد الثمن «۲۱» فيستمع دعواه و إن تضمّنت دفع النفقة عن نفسه. و ليس الغرض ترجيح هذا القول فى هذه المسألة، بل الغرض تقريب أنّ عدم اتّهام المخبر فى خبره يوجب تقديم قوله، و مرجعه إلى تقديم هذا الظاهر على الأصل، كما فى نظائره من ظهور الصحّة فى فعل المسلم و نحوه من الظواهر. هذا و لكنّ الظهور المذكور لا حجيّة فيه بنفسه حتى يقدّم على مقابله من الأصول و القواعد المقرّرة، بل يحتاج إلى قيام دليل عليه أو استنباطه من أدلة بعض القواعد الأخر.

المكاسب، ج۴، ص ۳۷۲

## ۶- رسالة فى قاعدة لا ضرر

### اشارة

بسم اللّه الرحمن الرحيم [و به ثقتى و اعتمادى] «۱». الحمد للّه ربّ العالمين. و الصلاة و السلام على محمّد و آله الطاهرين «۲». و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. و الكلام يقع تارة فى معناها. و اخرى فى مدركها و بيان حالها مع الأدلة المعارضة لها فى الظاهر «۳». و ثالثة فى بعض ما يتفرّع عليها ممّا عنونه الفقهاء مستدلّين عليها بها. و لا بدّ أوّلا من ذكر الأخبار الّتى عثرنا عليها فى حكم الضرر، فنقول و باللّه التوفيق: منها ما اشتهر عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فى قصّة سمرة بن جندب، و قد روى بألفاظ مختلفة: ففى موثّقة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق «۴» فى حائط «۵» رجل «۶» من الأنصار. و كان منزل الأنصارىّ بباب البستان، و كان يمرّ إلى نخلته و لا يستأذن، فكلّمه الأنصارىّ أن يستأذن إذا جاء. فأبى سمرة. فجاء الأنصارىّ إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فشكى إليه، فأخبره الخبر، فأرسل إليه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم و خبّره بقول الأنصارىّ و ما شكاه و قال: إذا أردت الدخول فاستأذن. فأبى. فلّما أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن له ما شاء اللّه، فأبى أن يبيعه. فقال: لك بها عذق فى الجنّة فأبى أن يقبل. فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم للأنصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فإنّه لا ضرر و لا ضرار» «۷». و فى رواية الحذّاء، عن أبى جعفر عليه السلام نحو ذلك، إلّا أنّه قال لسمرة بعد الامتناع: «ما أراك يا سمرة إلّا مضارّا، اذهب يا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه» «۸». و فى رواية ابن مسكان، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام نحو ذلك بزيادة لا تغيّر المطلب، و فى آخرها:

«إنّك يا سمرة رجل مضارّ. لا ضرر و لا ضرار على المؤمن. ثمّ أمر بها فقلعت، فرمى بها وجهه، و قال: انطلق فاغرسها حيث شئت» «۹». و فى هذه القصّة إشكال من حيث حكم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم بقلع العذق، مع أنّ القواعد لا تقتضيه، و نفى الضرر لا يوجب ذلك، لكن لا يخلّ بالاستدلال. و منها: رواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام: «قضى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين و المساكن. و قال: لا ضرر و لا ضرار» «۱۰». و منها: ما عن التذكرة و نهاية ابن الأثير، مرسلا عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام» «۱۱». و منها:

رواية هارون بن حمزة الغنوى، عن أبى عبد اللّه عليه السلام: «رجل شهد بعيرا مريضا يباع. فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد. فقضى أنّ البعير برىء. فبلغ ثمنه دنانير. قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ. فإن قال: أريد الرأس و الجلد فليس له ذلك. هذا الضرار. قد اعطى حقّه إذا اعطى الخمس» «۱۲».

و منها: رواية أخرى لعقبة بن خالد، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «قضى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم بين أهل المدينة فى مشارب النخل أنه: لا يمنع نقع البئر، و قضى بين أهل البادية أنّه:

لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء فقال: لا ضرر و لا ضرار» «۱۳». هذه جملة ما عثرنا عليها من الروايات العامّة «۱۴». و كثرتها تغنى عن ملاحظة سندها. مضافا إلى حكاية تواتر نفى الضرر و الضرار عن فخر الدين فى الإيضاح فى باب الرهن. و لم أعثر عليه «۱۵». فالمهمّ بيان معنى الضرر و الضرار. أمّا معنى الضرر فهو معلوم عرفا. ففى المصباح: الضرّ- بفتح الضاد- مصدر ضرّه يضرّه. من باب قتل، إذا فعل به مكروها و أضرّ به. يتعدّى بنفسه ثلاثيا و بالباء رباعيّا، و الاسم: الضرر، و قد يطلق على نقص فى الأعيان. و ضارّه يضارّه مضارّة و ضررا بمعنى ضرّه. «۱۶» (انتهى). و فى النهاية: معنى قوله عليه السلام «لا ضرر»: لا يضرّ الرجل أخاه بأن ينقصه شيئا من حقوقه. و الضرار فعال من الضرّ. أى: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و الضرر فعل الواحد، و الضرار فعل الاثنين، و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجزاء عليه. و قيل: الضرر أن تضرّ صاحبك و تنتفع أنت به، و الضرار أن تضرّه من غير أن تنتفع به. و قيل: هما بمعنى واحد. و الضرار للتأكيد «۱۷» (انتهى). و كيف كان فالتباس الفرق بين الضرر و الضرار لا يخلّ بما هو المقصود من الاستدلال بنفى الضرر فى المسائل الفرعية. فالأهمّ فى ذلك بيان معنى النفى. فنقول: إنّ نفى الضرر ليس محمولا على حقيقته، لوجود الحقيقة فى الخارج بداهة، فلا بدّ من حمله على محامل قال بكلّ منها «۱۸» قائل: أحدها: حمله على النهى. فالمعنى تحريم الفعل «۱۹». الثانى: الضرر المجرّد عن التدارك «۲۰». فكما أنّ ما يحصل بإزائه نفع لا يسمّى ضررا، كدفع مال بإزاء عوض مساو له أو زائد عليه، كذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزلة عدم الضرر، و ان لم يسلب عنه مفهوم الضرر بمجرّد حكم الشارع بالتدارك. فالمراد نفى وجود الضرر المجرّد عن التدارك، فإتلاف المال بلا تدارك ضرر على صاحبه فهو منفىّ، فإذا وجد فى الخارج فلا بدّ أن يكون مقرونا بلزوم التدارك. و كذلك تمليك الجاهل بالغبن ماله بإزاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد فى الخارج إلّا مقرونا بالخيار. و هكذا.. الثالث: أن يراد به نفى الحكم الشرعى الذى هو ضرر على العباد، و أنّه ليس فى الإسلام مجعول ضررى «۲۱». و بعبارة أخرى: حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد، مثلا يقال: إنّ حكم الشرع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون، فهو منفىّ فى الشريعة، و كذلك وجوب الوضوء مع إضرار المكلّف حكم ضررىّ منفى فى الشريعة. ثمّ إنّ أردأ الاحتمالات هو الثانى، و ان قال به بعض الفحول «۲۲»، لأنّ الضرر الخارجىّ لا ينزّل منزلة العدم بمجرّد حكم الشارع بلزوم تداركه، و إنّما المنزّل منزلته، الضرر المتدارك فعلا. و الحاصل:

إنّ إيصال الضرر إن كان لداعى النفع لا نضايق عن سلب الضرر عنه حقيقة، و ان كان قد يناقش فيه. و أمّا الضرر لا لداعى النفع و إن تعقّبه تدارك فهو ضرر حقيقىّ، لكن بعد أن اتّفق تداركه يمكن تنزيله منزلة ما لم يوجد، كما هو معنى التدارك. و أمّا ما لم يتعقّبه تدارك فعلا فلا وجه لتنزيله منزلة ما لم يوجد فى الخارج بمجرّد حكم الشارع بوجوب تداركه. فمنشأ هذا الاحتمال، الخلط بين الضرر المتدارك فعلا و الضرر المحكوم بلزوم تداركه. و المناسب للمعنى الحقيقىّ- أعنى نفى الماهيّة- هو الأوّل.

نعم لو کان حکم الشارع فی واقعهٔ بنفسه حکما ضرریا یکون تدارکه بحکم آخر، کحکمه بجواز قتل مجموع العشرهٔ المشترکین فی قتل واحد، المتدارک بوجوب دفع تسعهٔ أعشار الدیهٔ إلی کلّ واحد، و أمّا الضرر الواقع من المکلّف فلا یتدارک بحکم الشرع بلزوم التدارک لینزّل منزلهٔ العدم. هذا مضافا إلی أنّ ظاهر قوله علیه السلام: «لا ضرر فی الإسلام» کون الإسلام ظرفا للضرر، فلا یناسب أن یراد به الفعل المضرّ. و انّما المناسب الحکم الشرعی الملقی للعباد فی الضرر فی نظیر قوله: «لا حرج فی الدین «۲۳»». هذا، مع أنّ اللازم من ذلک

المکاسب، ج۴، ص ۳۷۳

عدم جواز التمسّک بالقاعدهٔ لنفی الحکم الضرریّ المتعلّق بنفس المکلّف «۱»، کوجوب الوضوء مع التضرّر به، فإنّ فعل الوضوء المضرّ حرام، و الواقع منه فی الخارج لم یجعل له الشرع تدارکا، مع أنّ العلماء لم یفرّقوا فی الاستدلال بالقاعدهٔ بین الإضرار بالنفس و الإضرار بالغیر. و أمّا المعنی الأوّل فهو مناف لذکرها «۲» فی النصّ و الفتوی لنفی الحکم الوضعیّ، لا- مجرّد تحریم الإضرار. نعم یمکن أن یستفاد منه تحریم الإضرار بالغیر من حیث إنّ الحکم بإباحته حکم ضرریّ فیکون منفیّا فی الشرع، بخلاف الإضرار بالنفس فإنّ إباحته- بل طلبه علی وجه الاستحباب- لیس حکما ضرریّا، و لا یلزم من جعله ضرر علی المکلّفین. نعم قد استفید من الأدلّهٔ العقلیّهٔ «۳» و النقلیّهٔ «۴» تحریم الإضرار بالنفس. فتبیّن ممّا ذکرناه: أنّ الأرجح فی معنی الروایهٔ بل المتعیّن هو المعنی الثالث، لکن فی قوله: «لا ضرر و لا ضرار» من دون تقیید، أو مع التقیید بقوله: «فی الإسلام».

و أمّا قوله: «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» فهو مختصّ بالحکم الضرریّ بالنسبهٔ إلی الغیر، فلا یشمل نفی وجوب الوضوء و الحجّ مع الضرر. و

## ینبغی التنبیه علی أمور:

### [التنبیه] الأوّل

إنّ دلیل هذه القاعدهٔ حاکم علی عموم أدلّهٔ إثبات الأحکام الشامل لصورهٔ التضرّر بموافقتها، و لیس معها من قبیل المتعارضین، فیلتمس الترجیح لأحدهما ثمّ یرجع إلی الأصول. خلافا لما یظهر من بعض من عدّهما من المتعارضین «۵»، حیث إنّه ذکر فی مسألهٔ «تصرف الإنسان فی ملکه مع تضرّر جاره»: إنّ عموم: «نفی الضرر» معارض بعموم: «الناس مسلّطون علی أموالهم» «۶». و ذکر نحو ذلک فی مسألهٔ جواز الترافع إلی حکّام الجور مع انحصار إنقاذ الحقّ فی ذلک «۷». و فیه ما تقرّر فی محلّه من أنّ الدلیل الناظر بدلالته اللفظیهٔ إلی اختصاص دلیل عامّ ببعض أفراده حاکم علیه، و لا یلاحظ فیه النسبهٔ الملحوظهٔ بین المتعارضین، نظیر حکومهٔ أدلّهٔ الحرج علی ما یثبت بعمومه التکلیف فی موارد الحرج «۸»، و علیه جرت سیرهٔ الفقهاء فی مقام الاستدلال فی مقامات لا- تخفی، منها: استدلالهم علی ثبوت خیار الغبن «۹» و بعض الخیارات الأخر بقاعدهٔ «نفی الضرر» مع وجود عموم: «الناس مسلطون علی أموالهم» «۱۰» الدالّ علی لزوم العقد و عدم سلطنهٔ المغبون علی إخراج ملک الغابن بالخیار عن ملکه «۱۱». ثمّ إنّ اللازم مما ذکرنا، الاقتصار فی رفع مقتضی الأدلّهٔ الواقعیهٔ المثبتهٔ للتکالیف، علی مقدار حکومهٔ القاعدهٔ علیها، فلو فرض المکلّف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء أو الصوم مثلا- فتوضأ ثمّ انکشف أنّه تضرر به، فدلیل نفی الضرر لا- ینفی الوجوب الواقعی المتحقّق فی حقّ هذا المتضرّر. لأنّ هذا الحکم الواقعی لم یوقع المکلّف فی الضرر، و لذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا علی هذا المتضرّر- کأن یتوضّأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره و عدم دخوله فی المتضرّرین- فلم یستند تضرّره إلی جعل هذا الحکم، فنفیه لیس امتنانا علی المکلّف و تخلیصا له من الضرر، بل لا- یثمر إلّا تکلیفا له بالإعادهٔ بعد العمل و التضرّر. فتحصّل: أنّ القاعدهٔ لا تنفی إلّا الوجوب الفعلی علی المتضرّر العالم بتضرّره، لأنّ الموقع للمکلّف فی الضرر هو هذا الحکم الفعلی، دون الوجوب الواقعی الّذی لا یتفاوت وجوده و عدمه فی إقدام

المكلّف على الضرر. بل نفيه مستلزم لإلقاء المكلّف فى مشقّة الإعادة، فالتمسّك بهذه القاعدة على فساد العبادة للمتضرّر بها فى دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلى بالتضرّر بالعمل، كالتمسّك على فسادها بتحريم الإضرار بالنفس فى دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلى، لأنّه الذى يمتنع اجتماعه مع الأمر، فلا يجرى مع الضرر الواقعى و أن سلّم اجتماعه مع التحريم الشأنى، كما تسالموا عليه فى باب اجتماع الأمر و النهى من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع أو نسيانه، و أنّ المفسد هو التحريم الفعلىّ المنجّز.

### [التنبيه] الثانى

إنّه لا_ إشكال- كما عرفت- فى أنّ القاعدة المذكورة تنفى الأحكام الوجوديّة الضرريّة، تكليفيّة كانت أو وضعيّة، و أمّا الأحكام العدميّة الضرريّة- مثل عدم ضمان ما يفوت على الحرّ من عمله بسبب حبسه- ففى نفيها بهذه القاعدة، فيجب أن يحكم بالضمان، إشكال: من أنّ القاعدة ناظرة إلى نفى ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعية، فمعنى نفى الضرر فى الإسلام أنّ الأحكام المجعولة فى الإسلام ليس فيها حكم ضررىّ. و من المعلوم أنّ حكم الشرع فى نظائر المسألة المذكورة ليس من الأحكام المجعولة فى الإسلام، و حكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول، بل هو إخبار بعدم حكمه بالضمان، إذ لا يحتاج العدم إلى حكم به. نظير حكمه بعدم الوجوب أو الحرمة أو غيرهما. فإنّه ليس إنشاء منه بل هو إخبار حقيقة. و من أنّ المنفىّ ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتديّن به و يعامل عليه فى شريعة الإسلام، وجوديّا كان أو عدميّا، فكما أنّه يجب فى حكمة الشارع نفى الأحكام الضّرريّة، كذلك يجب جعل الأحكام الّتى يلزم من عدمها الضرر. مع أنّ الحكم العدمىّ يستلزم أحكاما وجوديّة، فإنّ عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته و مقاصّته و التعرّض له، و جواز دفعه عند التعرّض له. فتأمّل. هذا كلّه، مضافا إلى إمكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب، حيث إنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم سلّط الأنصارىّ على قلع نخل سمرة معلّلا بنفى الضرر، حيث إنّ عدم تسلّطه عليه ضرر، كما أنّ سلطنة سمرة على ماله و المرور عليه بغير الإذن ضرر. فتأمّل. و يمكن تأييد دلالته بما استدلوا به على جواز المقاصّة مثل قوله تعالى جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها.. وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ «۱۲». و قوله تعالى فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ «۱۳»

فيقال: إنّ من فوّت على غيره منفعة- كأن حبسه عن عمله- جاز له أخذ ما يساوى تلك المنفعة منه. إلّا أنّ دلالة هذه الآيات على نفس ما استدلّوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصرة جدّا.

### [التنبيه] الثالث

ذكر بعض المعاصرين «۱۴» جوابا عن إيراد أورده على الاستدلال بنفى الضرر لرفع التكاليف الثابتة بعموم أدلّتها فى مورد الضرر، مثل وجوب الحجّ و الصلاة و الوضوء و الصوم على من تضرّر، و هو: أنّا قد حققنا أنّ الضرر ما لا يحصل فى مقابله نفع، و أمّا ما يحصل فى مقابله نفع دنيوى أو أخروى فلا يكون ضررا، فإذا ورد- مثلا- : حجّوا إذا استطعتم، أو صلّوا إذا دخل الوقت، أو صوموا إذا دخل شهر رمضان، دلّ على عمومه على وجوب هذه الأفعال و ان تضمّن ضررا كليّا. و الأمر يدلّ على العوض فلا يكون ضررا.

فأجاب بما لفظه: «إنّ الأمر إنّما «۱۵» يتعلق بالصلاة و الحجّ. و لازمة تحقق الأجر المقابل لماهيّة الحجّ و الصلاة المتحقّقة فى حال عدم الضرر أيضا، و أمّا حصول عوض فى مقابل الضرر و أجر له، فلا دليل عليه. نعم لو كان نفس الضرر ممّا أمر به فيحكم بعدم التعارض و بعدم كونه ضررا. كما فى قوله: إذا ملكتم النصاب فزكّوا، و أمثاله» (انتهى). أقول: لا يخفى ما فى كلّ من السؤال و الجواب:

المكاسب، ج۴، ص ۳۷۴

أمّا فى السؤال فلأنّ المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوىّ لا غير. و أمّا النفع الحاصل فى مقابل الضرر الدنيوىّ فهو إنّما يوجب

الأمر بالتضرّر، لا خروجه عن كونه ضررا. فدليل وجوب شراء ماء الوضوء بأضعاف قيمته الموجب للنفع الأخروىّ مخصّص لعموم نفى الضرر، لا رافع «۱» لموضوعه. فجميع ما أثبت التكاليف الضـرريّة مخصّص لهذه القاعدة، كيف! و لو كان الأمر كذلك لغت القاعدة. لأنّ كلّ حكم شـرعىّ ضررىّ لا بدّ أن يترتّب على موافقته الأجر، فإذا فرض تدارك الضرر و خروجه بذلك عن الضرر فلا وجه لنفيه فى الإسـلام، إذ يكون حينئـذ وجود الـدليل العامّ على التكليف- الكاشف بعمومه عن وجود النفع الأخروىّ فى مورد الضـرر- مخرجا للمورد عن موضوع الضـرر. و أمّا فى الجواب «۲»: فلأنّه لو سـلّم وجود النفع فى ماهيّة الفعل أو فى مقدّماته- كأن تضرّر بنفس الصوم أو بالحجّ أو بمقدّماته- يكون الأمر بذلك الفعل نفسيّا أو مقدّمة أمرا بالتضـرّر، فلا يبقى فرق بين الأمر بالزكاة و الأمر بالصوم المضـرّ أو الحـجّ المضـرّ بنفسه أو بمقـدّماته. فالتحقيق: أنّ المراد بالضـرر خصوص الدنيوىّ، و قد رفع الشارع الحكم فى مورده امتنانا. فتكون القاعدة حاكمة «۳» على جميع العمومات المثبتـة للتكليف. نعم، لو قام دليل خاصّ على وجوب خصوص تكليف ضـررىّ خصّـِص به عموم القاعدة.

### [التنبيه] الرابع

إنّ مقتضى هذه القاعدة أن لا يجوز لأحد إضرار إنسان لدفع الضرر المتوجّه إليه، و أنّه لا يجب على أحد دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه، لأنّ الجواز فى الأوّل، و الوجوب فى الثانى، حكمان ضـرريّان. و يترتّب على الأوّل ما ذهب إليه المشـهور من عـدم جواز إسـناد «۴» الحائط المخوف وقوعه إلى جـذع الجار، خلافا للشيـخ رحمه اللّه مـدّعيا عـدم الخلاف فيه «۵». و قـد حمـل على ما إذا خاف من وقوعه إهلاك نفس محترمة، إذ يجب حفظ النفس المحترمة «۶» غاية الأمر لزوم اجرة المثل للاستناد، كأخذ الطعام قهرا لسدّ الرّمق. و يمكن حمله على ما لم يتضـرر أصـلا بحيث يكون كالاستظلال بحائط الغير. فتأمل. و يترتّب على الثانى جواز إضرار الغير «۷». إكراها أو تقيّـة. بمعنى أنّه إذا أمر الظالم بإضـرار أحـد و أوعـد على تركه الإضـرار بالمأمور- إذا تركه- جاز للمأمور إضـرار الغير، و لا يجب تحمّل الضرر لرفع الضرر عن الغير. و لا يتوهّم أنّ هذا من قبيل الأوّل- لأنّ المأمور يدفع الضرر عن نفسه بإضرار الغير- لأنّ المفروض أنّ الضرر يتوجّه إلى الغير أوّلا، لأنّ المكره مريد ابتداء تضرر الغير فيأمره و انّما يضرّه لأجل ترك ما أراده أوّلا و بالذات.

### [التنبيه] الخامس

لا فرق فى هذه القاعدة بين أن يكون المحقّق لموضوع الحكم الضررىّ من اختيار المكلّف «۸» أو لا باختياره، و لا فى اختياره بين أن يكون جـائزا شـرعا أو محرّما، فإذا صار المكلّف باختياره سـببا لمرض أو عـدوّ يتضـرّر به سـقط وجوب الصوم و الحـجّ، لكونه حكما ضرريّا. و كذا إذا أجنب نفسه مع العلم بتضـرّره بالغسل، أو قصّر «۹» فى الفحص عن قيمة ما باعه فصار مغبونا. نعم لو أقدم على أصـل التضـرّر- كالإقـدام على البيع بـدون ثمن المثـل عالمـا- فمثل هـذا خارج عن القاعـدة، لأنّ الضـرر حصل بفعل الشـخص لا من حكم الشارع. فما ذكره بعض- فى وجه وجوب ردّ المغصوب إلى مالكه و إن تضـرّر الغاصب بـذلك- من أنّه هو الّذى أدخل الضـرر على نفسه بسبب الغصب «۱۰»، لا يخلو عن نظر. و يمكن أن يوجّه ذلك بملاحظـة ما ذكرنا فى الأمر السابق من أنّ مقتضـى القاعـدة عـدم جواز الإضرار بالغير لئلّا يتضرر الشخص، و عدم وجوب التضرّر لأجل دفع الضرر عن الغير.

فكمـا أنّ إحـداث الغصب- لئلا يتضـرر بتركه- حرام، و جوازه منفىّ بقاعـدة [نفى] «۱۱» الضـرر، كـذلك إبقاؤه حرام غير جائز، لأنّ دليل حرمـة الإبقاء هو دليل حرمة الأحداث، لأن كلّا منهما غصب. فإن قلت: حرمة الإبقاء سبب لوجوب التضـرّر فيجب تحمّل الضـرر عن الغير، و هو منفىّ. قلت: لا ريب أنّ ملاحظة ضـرر المالك و نفى الحكم بجواز «۱۲» الإضرار به- و إن استضرّ الغاصب- أولى من تجويز الشـرع الإضـرار بـالغير و نفى وجوب تضـرّر الغـاصب لرفع إضـراره بـالغير بإمساك ما غصـبه، لأنه غير مناف للامتنان، بخلاف الأـوّل، فكلّ من جواز الإضـرار بالغير و وجوب تحمّل الضـرر لرفع إضـراره بالغير حكم ضـررىّ. لكنّ ثبوت الأوّل فى الشـريعة مراعاة

لنفى الثانى- بأن يجوز للمضرّ الإبقاء على إضراره لأنّه يتضرّر برفعه هو بنفسه- مناف للامتنان، و بناء الشريعة على التسهيل و رفع الضرر عن العباد. هذا كله، مع إمكان أن يقال: إنّه إذا تعارض الحكمان الضرريّان، و فرض عدم الأولويّة لإثبات أحدهما و نفى الآخر، كان المرجع أدلّة حرمة الإضرار بالغير، لأنّ حرمته كحرمة الإضرار بالنفس ثابتة بأدلّة أخر غير قاعدة نفى الحكم الضررىّ، و إن كانت هى من أدلّتها أيضا. فإذا تعارض فردان من القاعدة يرجع إلى عمومات حرمة الإضرار بالغير و النفس.

هذا كله مضافا إلى الرواية المشهورة: «ليس لعرق ظالم حقّ» «۱۳». فإنّ هذه الفقرة كناية عن كلّ موضوع بغير حقّ. فكلّ موضوع بغير حقّ لا احترام له، فإذا كان المغصوب لوحا فى سفينة كان ما ألصق باللّوح و ما ركّب عليه من الأخشاب موضوعا بغير حقّ، فلا احترام له، و كذا ما بنى على الخشبة المغصوبة. نعم هذه الرواية لا تفى بجميع المراد لو فرضنا أنّ الردّ يتوقف على تضرّر الغاصب بغير ما وضع على المغصوب أو معه من الأمور الخارجة.

### [التنبيه] السادس

لو دار الأمر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم أحدهما مستلزما للحكم بثبوت الآخر، فإن كان ذلك بالنسبة إلى شخص واحد فلا إشكال فى تقديم الحكم الّذى يستلزم ضررا أقلّ ممّا يستلزمه الحكم الآخر، لأنّ هذا هو مقتضى نفى الحكم الضررىّ عن العباد، فإنّ من لا يرضى بتضرّر عبده لا يختار له إلّا أقلّ الضررين عند عدم المناص عنهما. و إن كان بالنسبة إلى شخصين فيمكن أن يقال أيضا بترجيح الأقلّ ضررا، إذ مقتضى نفى الضرر عن العباد فى مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره أكثر من ضرر الحكم الآخر، لأنّ العباد كلّهم متساوون فى نظر الشارع، بل بمنزلة عبد واحد. فإلقاء الشارع أحد الشخصين فى الضرر- بتشريع الحكم الضررىّ، فيما نحن فيه- نظير لزوم الإضرار بأحد الشخصين لمصلحته، فكما يؤخذ فيه بالأقلّ كذلك فى ما نحن فيه. و مع التساوى فالرجوع إلى العمومات الأخر، و مع عدمها فالقرعة. لكن مقتضى هذا، ملاحظة الضررين الشخصيين المختلفين باختلاف الخصوصيّات الموجودة فى كل منهما من حيث المقدار و من حيث الشخص، فقد يدور الأمر بين ضرر درهم و ضرر دينار مع كون ضرر الدرهم أعظم بالنسبة إلى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة إلى صاحبه، و قد يعكس حال الشخصين فى وقت آخر. و ما عثرنا عليه فى كلمات الفقهاء فى هذا المقام لا يخلو عن اضطراب. قال فى التذكرة: لو غصب دينارا فوقع فى محبرة الغير- بفعل الغاصب أو بغير فعله- كسرت لردّه، و على الغاصب ضمان المحبرة، لأنه

المكاسب، ج۴، ص ۳۷۵

السبب فى كسرها. و إن كان كسرها أكثر ضررا من تبقيته الواقع [فيها]، ضمنه الغاصب و لم تكسر. «۱» (انتهى). و ظاهره أنّه يكسر المحبرة مع تساوى الضررين، إلّا أن يحمل على الغالب من كثرة ضرر الدينار لو ضمنه. و فى الدروس: لو أدخل دينارا فى محبرته و كانت قيمتها أكثر و لم يمكن كسره، لم يكسر المحبرة و ضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالكه (انتهى). «۲»

و لا بدّ أن يقيّد إدخال الدينار بكونه بإذن المالك على وجه يكون مضمونا، إذ لو كان بغير إذنه تعيّن كسر المحبرة و ان زادت قيمتها. و ان كان بإذنه على وجه «۳» لا يضمن لم يتّجه تضمين صاحبها الدينار.

### [التنبيه] السابع

إنّ تصرّف المالك فى ملكه إذا استلزم تضرر جاره، يجوز أم لا؟ الظاهر «۴» أنّ المشهور على الجواز. قال فى المبسوط فى باب إحياء الموات: إن حفر رجل بئرا فى داره، و أراد جاره أن يحفر بالوعة أو بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه و إن أدّى ذلك إلى تغيير ماء البئر، أو كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه الكنيف و البالوعة، لأنّ له أن يتصرّف فى ملكه بلا خلاف «۵». و قال فى السرائر فى باب حريم الحقوق: و إن أراد الإنسان أن يحفر فى ملكه أو داره بئرا، و أراد جاره أن يحفر لنفسه بئرا بقرب تلك البئر لم يمنع من

ذلک بلا خلاف و إن نقص ماء البئر الأولی، لأنّ «الناس مسلّطون علی أموالهم» «۶». و قال «۷» فی مسألة «أن لا حريم فی الأملاک»: إنّ کلّ واحد يتصرّف فی ملکه علی العادة کيف شاء، و لا ضمان إن أفضی إلی تلف، إلّا أن يتعدّی. و قد اختلف کلام الشافعی فی أنّه لو أعدّ داره المحفوفة بالمساکن خانا أو إصطبلا أو طاحونة، أو حانوتا فی صفّ العطّارين، حانوت حدّاد أو قصّار- علی خلاف العادة- علی قولين: أحدهما: أنّه يمنع. و به قال أحمد، لما فيه من الضرر. و أظهرهما عنده: الجواز. و هو المعتمد، لأنّه مالک للتصرّف فی ملکه. و فی منعه من تعميم التصرّفات إضرار به. هذا إذا احتاط و أحکم الجدران بحيث يليق بما يقصده، فإن فعل ما يغلب علی الظنّ أنّه يؤدّی إلی خلل فی حيطان الجار فأظهر الوجهين عند الشافعيّة ذلک، و ذلک کأن يدقّ فی داره الشیء دقّا عنيفا يزعج به حيطان الجار، أو حبس الماء فی ملکه بحيث ينشر النداوة إلی حيطان الجار. فإن قلنا لا يمنع فی الصورة الأولی «۸» فهنا أولی.. إلی أن قال: و الأقوی أنّ لأرباب الأملاک أن يتصرّفوا فی أملاکهم کيف شاءوا، فلو حفر فی ملکه بالوعة و فسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه، و لا ضمان بسببه. و لکن يکون قد فعل مکروها «۹» (انتهی). و قريب من ذلک ما فی القواعد «۱۰» و التحرير «۱۱». و قال فی الدروس فی إحياء الموات: و لا حريم فی الأملاک، لتعارضها. فلکلّ أحد أن يتصرّف فی ملکه بما جرت العادة به و إن تضرّر صاحبه و لا ضمان «۱۲» (انتهی). و فی جامع المقاصد فی شرح مسألة تأجيج النّار و إرسال الماء فی ملکه: إنّه لمّا کان الناس مسلّطين علی أموالهم کان للمالک الانتفاع بملکه کيف شاء، فإن دعت الحاجة إلی إضرام نار فی ملکه أو إرسال ماء، جاز فعله و إن غلب علی ظنّه التعدّی إلی الإضرار بالغير «۱۳». (انتهی موضع الحاجة). أقول: تصرّف المالک فی ملکه إمّا أن يکون لدفع ضرر يتوجّه إليه، و إمّا أن يکون لجلب منفعة، و إمّا أن يکون لغوا غير معتدّ به عند العقلاء. فإن کان لدفع الضرر فلا إشکال، بل لا خلاف فی جوازه، لأنّ إلزامه بتحمّل الضرر، و حبسه عن ملکه لئلّا يتضرّر الغير، حکم ضرریّ منفیّ. مضافا إلی عموم: «الناس مسلّطون [علی أموالهم] «۱۴»». و الظاهر عدم الضمان أيضا عندهم، کما صرّح به جماعة، منهم الشهيد «۱۵» رحمه اللّه. لکنّه صرّح بالضمان فی تأجيج النار علی قدر الحاجة مع ظنّ التعدّی. و هو مناف لتصريحه المتقدّم «۱۶». فإن قلت: إذا فرض أنّه يتضرّر بالترک، فالضرر ابتداء يتوجّه إليه و يريد دفعه بالتصرف. و حيث فرض أنّه إضرار بالغير رجع إلی دفع «۱۷» الضرر الموجّه علی الشخص عن نفسه بإضرار الغير. و قد تقدّم عدم جوازه، و لذا لو فرضنا کون التصرّف المذکور لغوا کان محرّما لأجل الإضرار بالغير.

قلت: ما تقدّم من عدم جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن النفس إنّما هو فی تضرّر الغير الحاصل لغير المتصرّف فی مال نفسه، و أمّا إذا کان دفع الضرر عن نفسه بالتصرّف فی ماله المستلزم لتضرّر الغير «۱۸» فلا نسلّم منعه، لأنّ دليل المنع هو دليل نفی الضرر، و من المعلوم أنّه قاض فی المقام بالجواز، لأنّ منع الإنسان عن التصرّف فی ماله لدفع الضّرر المتوجّه إليه بالترک ضرر عظيم، بل سيجیء أنّ منعه عن التصرّف لجلب النفع أيضا ضرر و حرج منفیّ، کما تقدّم فی کلام العلّامة «۱۹» رحمه اللّه. ثمّ إنّه يظهر من بعض من عاصرناه «۲۰» وجوب ملاحظة ضرر «۲۱» المالک و ضرر الغير، و هو ضعيف مخالف لکلمات الأصحاب. نعم لو کان تضرّر الغير من حيث النفس أو ما يقرب منه ممّا يجب علی کلّ أحد دفعه و لو بضرر لا يکون حرج فی تحمّله، فهذا خارج عن محلّ الکلام، لأنّ ما يجب تحمل الضرر لدفعه لا يجوز إحداثه لدفع الضرر عن النفس. و إن کان لغوا محضا، فالظاهر أنّه لا يجوز مع ظنّ تضرّر الغير، لأنّ تجويز ذلک حکم ضرریّ، و لا ضرر علی المالک فی منعه عن هذا التصرّف، و عموم «الناس مسلّطون علی أموالهم» محکوم عليه بقاعدة «نفی الضرر». و هو الذی يظهر من جماعة کالعلّامة فی التذکرة «۲۲» و الشهيد فی الدروس «۲۳»، حيث قيّدا «۲۴» التصرّف فی کلامهما بما جرت به العادة، و المحقق الثانی «۲۵» حيث قيّد الجواز مع ظنّ تضرّر الغير بصورة دعاء الحاجة، بل العلّامة فی التذکرة حيث استدلّ علی الجواز- فی کلامه المتقدّم- بأنّ منعه عن عموم التصرّف ضرر منفیّ، إذ لا شکّ أنّ منعه عن هذا التصرّف ليس ضررا «۲۶» و قد قطع الأصحاب بضمان من أجّج نارا زائدا علی مقدار الحاجة مع ظنّ التعدّی «۲۷». اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الضمان لا يدل علی تحريم الفعل. فربّما کان مبنی الضمان علی التعدّی العرفیّ و إن لم يکن محرّما، کما يظهر من کثير من کلماتهم. و أمّا ما کان لجلب المنفعة، فظاهر المشهور- کما عرفت من کلمات الجماعة- الجواز. و يدلّ عليه أنّ حبس المالک عن الانتفاع بملکه و

جعل الجواز تابعا لتضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصوّر ذلك. و لا يعارضه تضرّر الجار، لما تقدّم من أنّه لا يجب تحمّل الحرج و الضرر لدفع الضرر عن الغير، كما يدل عليه تجويز الإضرار مع الإكراه. و أمّا الاستدلال بعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» بزعم أنّ النسبة بينه و بين نفى الإضرار عموم من وجه، و الترجيح مع الأوّل بالشهرة مع أنّ المرجع بعد التكافؤ أصالة الإباحة، فقد عرفت ضعفه، من حيث حكومة أدلّة نفى الضرر على عموم «الناس مسلّطون على أموالهم».

و الحمد لله أوّلا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلّى اللّه على النبيّ محمّد و آله أجمعين. و جاء فى آخر النسخة المخطوطة ما يلى: هذا آخر كلام المصنف دام ظله العالى و قد فرغ من تحريره تراب الأقدام محمّد بن محمد تقى الدرزابى فى يوم النوروز الواقع فى أوائل العشر الثانى من شهر شوال المكرم من سنة ۱۲۸۰.

المكاسب، ج۴، ص ۳۷۶

@@@@@

## ۷- رسالة فى الرضاع

### [الخطبة]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. أجمع علماء الإسلام ظاهرا على أن من جملة أسباب تحريم النكاح الرضاع فى الجملة و الأصل فى هذا الحكم قبل الإجماع قوله ص فيما رواه الفريقان: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و روى عن الصادق ع أيضا بعده طرق صحيحة و رواه عبد الله بن سنان و أبو الصباح الكنانى و عبيد بن زرارة عن مولانا الصادق ع مع تخالف يسير فى المتن و معنى هذه العبارة أنه يحرم من جهة الرضاع نظير من يحرم من جهة النسب لا أن نفس من يحرم من جهة النسب يحرم من جهة الرضاع كما يتراءى من ظاهر العبارة و إنما عبر بهذا للتشبية على اعتبار اتحاد العنوان الحاصل بالرضاع. و الحاصل بالنسب فى التحريم صنفا مثلا الأم محرمة من جهة النسب فإذا حصل بالرضاع نفس هذا العنوان حصل التحريم من جهة الرضاع و لو حصل بالرضاع ما يلازمه مثل أمومة أخيه لأبويه لم يحرم و كذا الأخت و البنت و غيرهما ممن يحرم نكاحه بواسطة النسب الحاصل بين شخصين أو بين أحدهما و زوج الآخر أو من فى حكمه فإن أم الزوجة محرمة على الزوج من جهة نسب بينهما و بين الزوجة يحدث باعتباره المصاهرة بعد التزويج و كذلك الأم الرضاعية للزوجة فحاصل معنى هذا الحديث التسوية بين النسب و الرضاع فى إيجاب التحريم و أن العلاقة الرضاعية تقوم مقام العلاقة النسبية و تنزل مكانها فلا يتوهم أن تحريم أم الزوجة من جهة المصاهرة فينبغى أن لا تحرم من جهة الرضاع. توضيح الدفع أن معنى هذه القضية السلبية و هى أن المحرم من جهة المصاهرة لا تحرم من جهة الرضاع على قياس تلك القضية الموجبة هو أن الرضاع لا يقوم مقام المصاهرة و لا ينزل منزلتها فإذا أرضعت ولدك امرأة فلا تحرم عليك أمها من حيث إنها جدة ولدك لأمه الرضاعية من جهة أن جده الولد لأمه إنما تحرم على الأب لأجل نسب بينهما و بين زوجته و لا شك أن الزوجية هنا منتفية و مجرد إرضاع ولد الرجل لا يصير المرضعة فى حكم الزوجة لما عرفت من أن الرضاع لا يقوم مقام المصاهرة و أما أم الزوجة المرضعة لها فى المثال الذى قدمناه فإنما قامت مقام أمها الوالدة لها فقد قام الرضاع مقام النسب لا مقام المصاهرة لأن زوجية الزوجة ثابتة بنفسها لم يبدل بالرضاع و إنما المبدل به النسب الحاصل بين الأم و الزوجة. و ملخص الكلام أنه لما كانت المصاهرة عبارة عن علاقة تحدث بين كل من الزوجين و أقارب الآخر توقفت وجودها على أمرين ثبوت الزوجية بين الرجل و المرأة و ثبوت القرابة بين شخص و بين أحدهما فكما يمكن استناد التحريم إلى المصاهرة الحاصلة بين المحرم و المحرم عليه من مجموع ذينك الأمرين و كذلك يمكن استناده إلى الأمر الأول من الأمرين بأن يقال إنه يحرم أم الزوجة على الزوج من جهة زوجية بنتهما و له كذلك يمكن استناده إلى الأمر الثانى فيقال إنه تحرم

أم الزوجة على الزوج لأجل نسب بينها و بين زوجته و لا يوجب ذلك عدها فى المحرمات النسبية من جهة قصرها على ما استند فيه التحريم إلى النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه قبالا للمصاهرة الحاصلة بينهما إذا عرفت ذلك فدخول الرضاع فى المصاهرة إما بقيامه مقام الأمر الأول من الأمرين المذكورين مع بقاء الأمر الثانى بحاله كالأم النسبية للأم الرضاعية للولد النازلة منزلة الزوجة و إما بقيامه مقام الثانى منهما كالأم الرضاعية للزوجية الحقيقية. ففى الأول لا مجال لتوهم نشر التحريم بالرضاع إلا إذا دل دليل خاص عليه لأن حاصل أدلة النشر بالرضاع إلحاقه بالنسب و جعل كل عنوان حاصل بالرضاع فى حكم ذلك العنوان الحاصل بالنسب و معلوم أنه لم ينتف هنا إلا الزوجية و لم يدل دليل النشر على تنزيل مرضعة الولد مقام الزوجة. و فى الثانى لا ينبغى التأمل فى التحريم لأنه إذا ألحق العنوان الرضاعى بالعنوان النسبى فى التحريم و أقيم الرضاع مقام النسب فى إناطة التحريم به فلا شك فى أنه يكون الأم الرضاعية للزوجة بمنزلة الأم النسبية لها و لعل منشأ توهم عدم استفادة تحريم مثل هذا من الحديث المذكور توهم كون المراد بلفظ النسب فيه النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه على حد قولهم سبب التحريم إما نسب أو رضاع أو مصاهرة و هذا خبط فاسد فإنه تقييد للمطلق من غير دليل بل المراد منه هو مطلق النسب الموجب للتحريم سواء كان بين نفس المحرم

و المحرم عليه أم بين أحدهما و زوج الآخر أو غيره مثل المزنى بها و الغلام و الموطوء و الملموسة و من هنا يصح التمسك بهذا الحديث فى تحريم مرضعة الغلام الموقب و أخته و بنته الرضاعيتين على الموقب و إلا فأى نسب بينهما و بين الموقب و أما دعوى أن التحريم فى غير المحرمات النسبية السبع ليس من جهة النسب بل هو مستند إلى المصاهرة فقد عرفت الحال فيها و أنه يجوز استناد التحريم فيه إلى نفس المصاهرة و إلى كل واحد من الأمرين اللذين يتوقف وجودها عليها.

## ثم اعلم أن انتشار الحرمة بالرضاع يتوقف على شروط

### الشرط الأول أن يكون اللبن عن وطء صحيح

فلو در لا عن وطء أو عن وطء بالزنى لم ينشر على المعروف بين الأصحاب و حكى عليه الإجماع فى المدارك عن جماعة منهم جده فى المسالك للأصل فإن إطلاقات التحريم بالرضاع منصرفة إلى غير ذلك و صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله ع عن لبن الفحل قال هو ما أرضعت امرأتك من لبنك و لبن ولدك ولد امرأة أخرى لا من حرام و مثلها حسنة ابن هشام ما أرضعت امرأتك من لبن ولدك ولد امرأة أخرى. و يستفاد من اشتراط كون اللبن عن الوطى أنه لا حكم للبن الرجل و فى حكمه لبن الخنثى المشكل أمره بناء على أنه لو علم كون لبنه من الوطى فلا إشكال فى كونها امرأة إلا على ما ورد فى بعض الأخبار من أن خنثى ولدت فى أيام أمير المؤمنين فألحقه بالرجال بعد عد أضلاعه و عد فى التحرير هذا الخبر من الشواذ و لا حكم أيضا للبن المرأة الموطوءة الغير

المكاسب، ج ۴، ص ۳۷۷

الحاصل من الوطى فإن اللبن إنما يحصل عن الوطى بعد العلوق و الحمل و تخلق الولد. و قد استفيد جميع ذلك من الصحيحة المتقدمة و هل يعتبر انفصال الولد أو يكفى الحمل وجهان بل قولان اختار العلامة أولهما فى التحرير و ثانيهما فى القواعد و هو الأظهر للإطلاقات. و قول الصادق ع فى صحيحة يزيد العجلى: كل امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أخرى من غلام أو جارية فذلك الرضاع الذى قال رسول الله ص إلى غير ذلك مما دل من الصحاح و غيرها على إناطة التحريم بكون اللبن من الفحل كصحيحة الحلبى و موثقة جميل بن دراج بأحمد بن فضال و رواية أبى بصير و لا ينافيها قوله فى صحيحة ابن سنان و حسنة المتقدمتين من لبن ولدك إذ يصدق على ذلك اللبن أيضا أنه ابن الولد كما يشهد به العرف و دعوى عدم صدق الولد مضافا إلى الأب على الحمل محل نظر مع أنها غير قادحة فيما نحن فيه لأن وجود الولد بالفعل لا يعتبر فى إضافة اللبن إليه نعم فى روايتى يونس

بن يعقوب و يعقوب بن شعيب أن در اللبن من غير ولادة لا يوجب النشر لكنهما مع عدم صحتهما قابلتان للحمل على در اللبن من غير ولادة رأسا حتى فی المستقبل بأن يكون الدر لا عن حمل كما قد يتفق فلا ينهضان لتقييد إطلاقات الكتاب و السنة إلا أن يمنع عمومها لدعوى انصرافها بحكم الغلبة إلى الإرضاع بعد الوضع فيرجع فی غيره إلى أصالة الإباحة فتأمل. ثم إن الوطی الصحيح المعتبر كون اللبن عنه يشمل الوطی بالنكاح الدائم و المنقطع و ملك اليمين و التحليل و أما الوطی بالشبهة فالمشهور إلحاقه فی النشر بالنكاح و أخويه كما فی غالب الأحكام و تردد فيه المحقق فی الشرائع و عن الحلی الجزم بعدم النشر أولا ثم النشر ثانيا ثم النظر و التردد ثالثا و المسألة محل إشكال من إطلاق الكتاب و السنة فإن الفحل فی صحيحة يزيد المتقدمة و غيرها أعم من الزوج و يؤيده كون وطء الشبهة بمنزلة النكاح من لحوق النسب و من الأصل و من انصراف الإطلاقات إلى غير هذا الفرد. و قوله فی صحيحة ابن سنان و حسنة السابقتين ما أرضعت امرأتك و لو بنی على دعوى ورود التقييد بالمرأة مورد الغالب جرى مثله فی غيره من القيود فينسد باب الاستدلال على اعتبار كثير من الشروط و تردد فی المدارك و هو فی محله إلا أن القول بالنشر لا يخلو عن قوة لأن دلالة المطلقات على الإطلاق أقوى من دلالة المقيد على الاختصاص مع أن تخصيص اللبن بالمرأة كما فرض استفادته من صحيحة ابن سنان و حسنته و نحوهما مخالف للإجماع للاتفاق على النشر بالارتضاع من المملوكة و المحللة فلا بد من حمل التقييد فيها على التمثيل بالفرد الغالب و إن احتيج فی إخراج اللبن الحاصل من الزنى عن إطلاقهما لو سلم شمول الولد فيهما لولد الزنى إلى دعوى الإجماع على خروجه و يكشف عما ذكرنا عدم تصريح أحد من فقهائنا بعدم النشر فی المسألة و لحوق وطء الشبهة بالنكاح فی غالب الأحكام.

### الثانی من الشروط كون شرب اللبن على وجه الامتصاص من الثدی

فلا ينشر الحرمة بوجور اللبن فی حلق الرضيع على المعروف بين معظم الأصحاب لأن الارتضاع المنوط به النشر فی الأدلة لا يتحقق عرفا إلا بالامتصاص فلا يقال لمن شرب اللبن المحلوب من البهائم إنه ارتضع منها بخلاف ما لو امتص من ثديها و لو فرض تسليم شمول الارتضاع لغير الامتصاص فلا مجال لإنكار انصرافه إليه فيكون ما عداه باقيا تحت أصالة الإباحة خلافا للمحكی عن ابن الجنيد فاكتفى بالوجور إما لدعوى صدق الإرضاع و إما لحصول ما هو المقصود منه من إنبات اللحم و شد العظم و إما للمرسل المروی فی الفقيه عن أبی عبد الله ع: قال و جور الصبی بمنزلة الرضاع و فی الكل نظر لخلو الدعوى المذكورة عن البينة كدعوى كون المناط فی النشر مجرد إنبات اللحم و شد العظم و ضعف المرسلة و معارضتها برواية زرارة عن الصادق ع: لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدی واحد حولين كاملين بناء على جعل الحولين ظرفا لأصل الرضاع لا لقدره حتى يخالف الإجماع فالأقوى إذا القول المشهور إلا أن الأولى مراعاة الاحتياط.

### الثالث حياة المرتضع منها

فلا اعتداد بما يرتضعه من المرأة بعد موتها على المشهور بل لم أعثر فيه على حكاية خلاف صريح قيل لقوله تعالى وَ أُمَّهاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ الظاهرة فی مباشرة المرأة للإرضاع المنفية فی حق الميتة فيدخل فی عموم وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ و لأصالة الإباحة إلى أن يثبت المزيل و قيل لأنها خرجت بالموت عن التحاق الأحكام فهی كالبهيمة المرضعة و بأن المتبادر من إطلاق الرضاع فی الأدلة ما إذا حصل بالارتضاع من الحی فيبقى غيره داخلا فی عموم أدلة الإباحة و فی الجميع نظر. أما ظهور الآية فی مباشرة الإرضاع فلا يجدی للقطع بخروج الميتة عن حكم الآية و لا يلزم منه دخولها فی قوله وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ لعدم قابلية الميت للحكم عليه بالتحريم و لا التحليل فإن الكلام فی الارتضاع من الميتة إنما هو فی حدوث الحرمة بين الرضيع و غير الميتة ممن يتعلق به اللبن فيكفی لمدعی النشر عموم قوله تعالى وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ و قوله ص: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و لا ظهور لهما فی مباشرة المرأة للإرضاع مع أن مباشرة المرأة للإرضاع و قصدها إليه غير شرط إجماعا كما ادعاه فی المسالك بل لو سعى إليها الولد و

هى نائمة أو التقم ثـديها و هى غافلة تحقق الحكم. و ما قيل من أن الآية دالة بظاهرها على اعتبار الحياة و المباشـرة و القصد و لا يلزم من عـدم اعتبـار الأخيرين لصارف عـدم اعتبار الأول فاسـد لأن دلالـة لفظ الرضاع على الجميع دلالـة واحـدة فلا يمكن التفكيك فى مدلولها و لهذا لم يتمسك بالأخبار الدالة على الإرضاع مع سـلامتها عن بعض ما يرد على الآية و أما التمسك بالأصل فهو صـحيح لو لا الإطلاقات و أما خروج الميتة عن قابلية الحكم عليها فهو أمر مسلم لا كلام فيه. و إنما الكلام فى نشر الحرمة بين الرضيع و أصوله و فروعه و بين غير هـذه المرأة من الفحـل و أولاده و أولاد المرضـعة و غيرهم و أما دعوى تبادر غير الارتضاع من الميتـة من الإطلاقات فهى على إطلاقها ممنوعة فإنا لا نجد فى السبق إلى الذهن تفاوتا بين من ارتضع منه جميع الرضـعات حال الحياة و بين من ارتضع منه حال الحياة خمس عشرة رضعة إلا جزء واحد فأكملها بعد الموت.

نعم الإنصاف انصراف الإطلاقات إلى غير صورة ارتضاع جميع الرضعات حال الموت فالأحسن فى الاستدلال على اعتبار الحياة هو أن بعض فروض الارتضاع من الميتـة خارج عن إطلاق مثل قوله وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ لانصـراف المطلق إلى غيره كما عرفت فيدخل تحت قوله وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ فيثبت عدم النشر فى هذا

المكاسب، ج۴، ص ۳۷۸

الفرد بالآيـة. و يجب إلحاق غيره من الفروض الداخلـة تحت إطلاق آيـة التحريم بها لعـدم القول بالفصل و قلب هذا الدليل بأن يثبت التحريم فى الفروض الداخلـة تحت إطلاـق آيـة التحريم بهـا و يلحق الفرض الخـارج منه بعـدم القول بالفصل و إن كان ممكنا إلا أن غاية الأمر وقوع التعارض حينئذ بواسـطة عدم القول بالفصل بين آيتى التحريم و التحليل فيجب الرجوع إلى أدلة الإباحة من العمومات و الأصول المعتضدة بفتوى معظم الفحول.

### الرابع أن يقع مجموع الرضاع المعتبر من الرضيع فى حولى رضاعه

فلا اعتـداد بما يرتضع بعد الحولين على المعروف من مذهب الأصـحاب و نقل عن التذكرة دعوى إجماعهم عليه و فى المسالك نفى الخلاـف عنه و يـدل عليه حسـنة الحلبى بـابن هاشم عن أبى عبـد الله ع قال: لا رضاع بعـد فطام و نحوها روايـة حماد بن عثمان عنه ع بزيادة قوله: قلت جعلت فـداك و ما الفطام قال الحولين الـذين قال الله عز و جل و نحوها روايـة الفضـيل بن عبـد الملك: الرضاع قبل الحولين قبل أن يفطم و روايـة منصور بن حازم ثم إن المراد بالفطام فى الأخبار المطلقـة هو زمان الفطام أعنى الحولين كما دلت عليه رواية الفضـيل و حماد فلا عبرة بنفس الفطام حتى أنه لو لم يفطم الرضـيع إلى أن تجاوز الحولين ثم ارتضع بعدها قبل الفطام لم يثبت التحريم كما أنه لو فطم قبل الحولين ثم ارتضع قبلهما ثبت التحريم و حكى عن ابن جنيـد المخالفـة فى الحكم الأول و ثبوت التحريم إذا وقع الرضاع بعـد الحولين قبل الفطم و لعله لرواية داود بن الحصـين المروية فى الفقيه و التهذيب المردودة فيه بالمخالفة للأحاديث كلها. و فى كلام محكى عن الشـهيد أن هـذه الفتوى مسبوقة بالإجماع و ملحوقة به و أما الحكم الثانى فلم يحك فيه الخلاف إلا عن موهم ظاهر كلام العمانى حيث قال الرضاع الذى يحرم عشـر رضـعات قبل الفطام و عن المختلف الاستدلال له برواية الفضيل بن عبد الملك المتقدمة الرضاع قبل الحولين قبل أن يفطم و الجواب عنه بأن المراد قبل أن يستحق الفطم و هو حسن و جار فى عبارة العمانى أيضا فيرتفع الخلاف ثم إنه هل يعتبر فى ولـد المرضـعة الذى يحصل اللبن من ولادته كونه فى الحولين عند ارتضاع المرتضع من لبنه بحيث لاـ يقع شـيء من الارتضاع بعـد تجاوزه إياهما أم لا فيه قولان المحكى عن أبى الصـلاح و ابن زهرة و ابن حمزة الأول تمسـكا بظاهر الخبر لإرضـاع بعـد فطام الشامل لفطام المرتضع و ولـد المرضـعة بل لم يفهم منه ابن بكير إلا فطام ولـد المرضـعة لما سأله ابن فضال عن امرأة رضـعت غلاما سـنتين ثم أرضـعت صبية لها أقل من سنتين حتى تمت لها سنتان أ يفسد ذلك بينهما قال لا لأنه رضاع بعـد فطام و إنما قال رسول الله ص: لإرضاع بعـد فطام أى أنه إذا تم للغلام سـنتان أو الجارية فقد خرج عن حد اللبن و لا يفسد بينه و بين من شـرب منه و الأـكثر على الثـانى و هو الأظهر للأصل و الإطلاقات لظهور الخبر المـذكور فى فطام المرتضع أو عـدم ظهوره فى

العموم الموجب للشك فی تقیید المطلقات. و تفسیر ابن بكیر للخبر معارض بما فسره ثقة الإسلام و الصدوق فی الكافی و الفقیه قال فی الكافی معنی قوله لإرضاع بعد فطام أن الولد إذا شرب لبن المرأة بعد ما یفطم لا یحرم ذلك الرضاع التناكح و قریب منه ما قاله فی الفقیه ثم اعلم أن شیخنا فی المسالك ناقش المحقق فی نسبة حدیث لا رضاع بعد فطام إلیه ص و قال إنه لم یرد إلا عن الصادق ع و لا یخفی أن إسناد الحدیث إلی رسول الله ص مشهور و قد عرفت أن ابن بكیر نسبه إلیه ص و كذا رواه فی الفقیه مرسلا عنه ص و أصدق من ذلك ما رواه فی الكافی عن منصور بن حازم عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: لإرضاع بعد فطام و لا وصال فی صیام و لا یتم بعد احتلام إلی آخر الحدیث و مع ذلك فلا وجه للمناقشة المذكورة إلا أن یرجع إلی المناقشة فی الإسناد إلی عدم ثبوت النسبة بطریق صحیح یجوز الإسناد علی وجه الجزم ثم إن المعتبر فی الحولین الأهلة و لو انكسر الشهر الأول اعتبر ثلاثة و عشرون شهرا بعد المنكسر بالأهلة و إكمال المنكسر بالعدد من الشهر الخامس و العشرین كغیره من الآجال علی أظهر الاحتمالات فی نظائر المسألة و الله العالم.

### الخامس أن یكون اللبن بحاله غیر ممزوج بشیء

فلو ألقی فی فم الصبی شیء جامد كالدقیق و فتیت السكر أو مائع كیسیر من الأطعمة المائعة ثم ارتضع بحیث امتزج اللبن حتی یخرج عن كونه لبنا لم یعتد به و كذا لو جبن اللبن و الوجه فی ذلك عدم صدق الإطلاقات مع الخروج عن اسم اللبن أو عدم انصرافها إلا الخالص.

### السادس الكمیة

### اشارة

أی بلوغ الرضا حدا خاصا فإنه لا خلاف بین علمائنا ظاهرا فی أن مسمی الرضاع و مطلقة غیر كاف فی النشر و الأخبار بذلك متواترة معنی یأتی الإشارة إلی أكثرها فی بیان التقدیرات. نعم قد یوهم الأخبار حصول الحرمة بالمسمی كما سیأتی ذكره فی أدلة مذهب الإسكافی المكتفی بالرضعة التامة و خالف فی المسألة بعض العامة فاكتفی بالمسمی و قدره بما یفطر الصائم و لم یقنع بذلك حتی ادعی إجماع أهل العلم علیه علی ما حكی فی المسالك

### ثم إن أصحابنا قدروا المقدار الخاص الذی اعتبروه بثلاثة تقدیرات

### أحدها بالأثر

و هو ما أنبت اللحم و شد العظم و حصول النشر مع تحقق هذا الأثر مما لا خلاف فیه بین علماء الإسلام و یدل علیه مضافا إلی الإجماع الأخبار المستفیضة منها صحیحة علی بن رئاب عن أبی عبد الله ع: قلت ما یحرم من الرضاع قال ما أنبت اللحم و شد العظم قلت یحرم عشر رضعات فقال لا لأنها لا تنبت اللحم و لا تشد العظم و منها حسنة ابن أبی عمیر عن زیاد القندی عن عبد الله بن سنان عن أبی الحسن ع قال:

قلت له یحرم من الرضاع الرضعة و الرضعتان و الثلاث قال لا یحرم من الرضاع إلا ما اشتد علیه العظم و أنبت اللحم و منها روایة هارون بن مسلم تارة عن أبی عبد الله ع و تارة عن مسعدة بن زیاد عنه ص قال: لا یحرم من الرضاع إلا ما شد العظم و أنبت اللحم و منها روایة عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله ع یقول: ما یحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم و شد العظم و فی غیر واحد من

الروايات وقع التقدير بإنبات اللحم و الدم مثل صحيحة عبيد بن زرارة و حسنة حماد بن عيسى بابن هاشم و لا يبعد تلازم التقديرين و مع الانفكاك فالأجود ثبوت النشر بتحقق كل منهما لاعتبار أدلة التقدير الثانى أيضا إلا أن الأصحاب لم يتعرضوا لتحقق الحكم به نفيا و إثباتا و لعله لعدم انفكاكه عن الأول فتدبر ثم إن مقتضى النصوص المذكورة اعتبار تحقق كلا الأمرين من إنبات اللحم و اشتداد العظم و هو المعروف

المكاسب، ج۴، ص ۳۷۹

بين الأصحاب أيضا. و حكى عن بعض عبارات الشهيد قدس سره الاجتزاء بأحد الأمرين و نسبه فى المسالك إلى الشذوذ و كيف كان فالتقدير بهذا الأثر و إن كان اعتباره فى غاية القوة و المتانة بل مقتضى أدلته الحاصرة للرضاع المحرم فيه أنه أصل لأخويه الآتيين إلا أنه قليل الفائدة لأن ظهوره للحس فى موضع الحاجة أمر لا يكاد يطلع عليه إلا بعض أهل الخبرة و قلما يتفق شهادة العدلين منهم بذلك و لعله لذا كشف عنه الشارع بأخويه و جعلهما طريقا إليه كما يومئ إليه صحيحة ابن رئاب المتقدمة.

## و ثانيها بالزمان

و قدر بيوم و ليلة على المعروف بين الأصحاب و مستندهم فيه موثقة زياد بن سوقة قال: قلت لأبى جعفر ع هل للرضاع حد يؤخذ به فقال لا يحرم الرضاع أقل من رضاع يوم و ليلة أو خمس عشرة رضعة متواليات من امرأة واحدة من لبن فحل واحد و لم يفصل بينهما رضعة امرأة غيرهما فلو أن امرأة أرضعت غلاما أو جارية عشر رضعات من لبن فحل واحد و أرضعتهما امرأة أخرى من لبن فحل آخر عشر رضعات لم يحرم نكاحها و ليس فيها سوى عمار الذى نقل الشيخ عمل الأصحاب برواياته مع أن فى السند ابن محبوب الذى أجمع على تصحيح ما يصح عنه مضافا إلى اعتضادها بعمل الأصحاب و موافقة الكتاب و لا ينافيها ما دل على حصر الرضاع المحرم فيما أنبت اللحم و شد العظم لفقد العلم بعدم كونه منه ثم إن ظاهر الرواية و الفتوى اعتبار الارتضاع فى اليوم و الليلة كلما احتاج الرضيع إليه عادة أو طلبه و لا يعتبر فى هذا التقدير إكمال الرضعة فى كل مرة بل لو رضعته رضعة ناقصة ثم أكملتها مرة أخرى لم يقدح و لو أطعم فى الأثناء طعاما فإن كان مما يغتذى به بدلا من اللبن فالظاهر أنه قادح فى التقدير كما أن شرب الماء للعطش غير قادح لو وقع فى الأثناء و كذا ما يوكل أو يسقى دواء و يشكل فيما اعتاده من يسير من طعام بحيث لا يغنيه عما اعتاد شربه من اللبن و هل يعتبر ابتداء الرضاع فى ابتداء اليوم و انتهائه فى آخر الليلة أو العكس أو يكفى الملفق لو ابتدأ فى أثناء أحدهما وجهان أقواهما الثانى إما لصدق رضاع يوم و ليلة عرفا على رضاع الملفق و إما لأن الرضاع فى الملفق لا يكون أقل من رضاع يوم و ليلة بل يكون مساويا له فلا يدل الرواية على انتفاء النشر به فيبقى داخلا تحت الإطلاقات الدالة على النشر و التعويل على الوجه الأول. و هل المعتبر فى رضاع هذا الزمان حال متعارف أوساط الأطفال أو حال شخص ذلك الرضيع وجهان أقواهما الثانى لظاهر الرواية و تظهر الثمرة فيهما فيما إذا كان الطفل مريضا بمرض يحتاج إلى أزيد مما يحتاج إليه الصحيح كغلبة القىء عليه لعارض أو عرضه ما يحتاج معه إلى الأقل مما يحتاج إليه الصحيح كما إذا أغمى عليه فى أغلب اليوم و الليلة. و هل يعتبر احتمال تأثير اللبن فى نبات لحمه و شد عظمه أم لا وجهان من إطلاق الرواية و من دلالة بعض الأخبار السابقة على عدم النشر بما لا ينبت اللحم و لا يشد العظم و تظهر الثمرة فيما لو كان بحيث يعلم عدم تحلل اللبن فى معدته لعدم استقراره فيها لغلبة إسهال أو قىء و هنا فروع أخر طوينا عن ذكرها كشحا و أعرضنا عنها صفحا.

## و ثالثها بالعدد

**اشارة**

و قد اختلف فيه الأصحاب بسبب اختلاف الروايات ظاهرا فالمحكى عن ابن الجنيد الاكتفاء به برضعة واحدة تملأ جوف الصبى إما بالمص أو بالوجور لإطلاق الكتاب و السنة و خصوص قول أبى الحسن ع و مكاتبة على بن مهزيار فى جواب سؤاله عما يحرم من الرضاع قليله و كثيره حرام و مضمرة ابن يعفور قال: سألته عما يحرم من الرضاع قال إذا رضع حتى يمتلئ بطنه فإن ذلك ينبت اللحم و الدم و ذاك الذى يحرم و رواية السكونى و النبوى: يحرم بالرضعة ما يحرم الحولان و العلوى: الرضعة الواحدة كالمائة رضعة لا تحل له أبدا و فى آخر: انهوا نساءكم أن يرضعن يمينا و شمالا فإنهن ينسين فإن الإرضاع يمينا و شمالا مع النسيان بعد حين إنما يناسب عدم التحديد بأكثر من رضعة و هذا القول ضعيف فى الغاية لاستفاضة الأخبار كاشتهار الفتوى بعدم النص بما دون العشر فلا مجال للتمسك بالإطلاقات و لا بالمكاتبة و المضمرة لقصورهما عن المقاومة مع موافقة ظاهرهما لفتوى بعض العامة مضافا إلى إمكان حمل المكاتبة على تحريم أصل الارتضاع. و مما ذكرنا يظهر حال التمسك بالنبوى و العلويتين و لذا أعرض سائر الأصحاب عن هذا القول و اتفقوا على عدم النشر بما دون العشر و إن اختلف فتاويهم كالروايات فحكى عن أكثر المتقدمين كالمفيد و الديلمى و القاضى و التقى و ابن حمزة التحديد بالعشر و تبعهم الفاضل فى المختلف و ولده و الشهيد فى اللمعة و ذهب الشيخ و المحقق و الفاضل فى غير المختلف إلى التحديد بالخمس عشرة رضعة و تبعهم أكثر المتأخرين و قد نسب هذا القول إلى الأكثر و المشهور بقول مطلق و كيف كان فهو الأظهر للأصل و عدم دليل على النشر بالعشر عدا الإطلاقات من الكتاب و السنة و خصوص رواية الفضيل الموصوفة بالصحة فى كلام بعض عن الباقر ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا المجبور قلت و ما المجبور قال أم تربى أو ظئر تستأجر أو أمة تشترى ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبى و ينام و مفهوم موثقة عمر بن يزيد قال: سألت الصادق ع عن الغلام يرضع الرضعة و الثنتين فقال لا يحرم فعددت عليه حتى أكملت عشر رضعات فقال إذا كانت متفرقة فلا و نحوها مفهوم رواية هارون بن مسلم عن أبى عبد الله ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا ما شد العظم و أنبت اللحم و أما الرضعة و الرضعتان و الثلاث حتى بلغ عشرا إذا كن متفرقات فلا بأس و فى الجميع نظر أما فى الإطلاقات فلأنها على فرض تسليم إفادتها العموم و عدم ورودها لبيان أصل نشر الحرمة بالرضاع فى الجملة مقيدة بصحيحة على بن رئاب عن الصادق ع قال: قلت ما يحرم من الرضاع قال ما أنبت اللحم و شد العظم قلت فيحرم عشر رضعات قال لا لأنها لا تنبت اللحم و لا تشد العظم و موثقة عبيد بن زرارة بعلى بن فضال عن أبى عبد الله ع قال: سمعته يقول عشر رضعات لا يحرمن شيئا و هذه الرواية لا تقصر عن الصحيح إذ ليس فيها إلا على بن فضال و الظاهر أن الشيخ أخذ الرواية من كتابه حيث ابتدأ به فى السند و كتب بنى فضال مما أمر العسكرى ع بالأخذ بها فى رواية قريبة من الصحة مع ما ذكر فى ترجمة على بن فضال من مراتب وثاقته و احتياطه فى الرواية و موثقة أخرى رواها الشيخ عن على بن فضال عن أخويه عن أبيهما عن عبد الله بن بكير عن أبى عبد الله ع قال سمعته يقول: عشر رضعات لا تحرم و هذه قريبة من سابقتها فى اعتبار السند و إن كان جميع رجالها فطحيين و تخصيص هذه الأخبار المعتبرة برواية الفضيل التى هى أخص منها بعد إخراج

المكاسب، ج۴، ص ۳۸۰

صورة تفرق الرضعات العشر عن عمومها و بمفهوم الموثقتين اللتين بعدها و إن أمكن إلا أن ذلك فرع سلامتها عن المعارضة موثقة زياد بن سوقة المتقدمة الصريحة فى نفى النشر بالعشر و لو متوالية أو ترجيحها عليها و هو مسلم لو ثبت صحة رواية الفضيل بتوثيق محمد بن سنان الذى حكى عن غير المفيد من مشايخ الرجال تضعيفه و سلامتها من موهنات أخرى مثل مخالفة حصرها للإجماع و خلو الفقيه من زيادة رواها الشيخ فى ذيلها أعنى قوله ثم ترضع عشر رضعات مع سبق الصدوق على الشيخ زمانا بل و ضبط الأخبار كتابه فكيف يتصور فى حقه أو فى الكتب التى أخذ الحديث منها إهمال شطر من كلام المعصوم ع مربوط بما قبله غاية الارتباط و يحتاج إليه نهاية الاحتياج فلا يبعد أن يكون الزيادة المذكورة من تحريفات محمد بن سنان لأنه إنما وقع فى التهذيب و ليس فى سند الفقيه و حيث لم يثبت اعتبار الرواية سندا و سلامتها من الوهن و المفروض أن أخويها أيضا لا يبلغان حد الصحة بل صرح بضعف

ثانيهما فترجيحها و إن كانت ثلاثا على موثقة زياد و إن كانت واحدة غير معلوم إذ ليس فی سند الموثقة إلا عمار و اعتبار رواياته عند الأصحاب محكی عن الشيخ فی عدته مع أن الراوی عنه بواسطة هشام بن سالم الحسن بن محبوب الذی أجمع على تصحيح ما يصح عنه من أن متنها أصرح دلالة لأن دلالتها على نفی النشر بالعشر المتوالی بالمنطوق و دلالة الموثقتين على ثبوته بها بالمفهوم مع احتمال مفهومها الحمل على ما إذا وقعت العشر المتوالية فی يوم و ليلة فإن مفهومها بهذا الاعتبار أعم من منطوق موثقة زياد و إن كان تخصيصهما به بعيد كما يظهر ذلك كله بالتأمل. و أما ترجيح تلك الثلاث على موثقة ابن سوقة بموافقة الكتاب فحسن إن لم تجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد و إن كان صحيحا و إلا فموافقة الكتاب لتلك الروايات الثلاث بعد تخصيصه بصحيحة ابن رئاب و أخويها غير حاصلة إلا بعد ترجيح تلك الروايات المخصصة للصحيحة و أخويها على موثقة ابن سوقة و هو أول الكلام و يلزم الدور أيضا كما لا يخفى فإذا لم يثبت ترجيح تلك الأخبار على الموثقة بوجه فلا أقل من تكافؤهما الموجب بسلامة الأخبار النافية للنشر بالعشر عن المخصص فيجب الأخذ بعمومها المطابق لقاعدة الإباحة المستفادة من العمومات و الأصول وفاقا لجملة من تقدم و معظم من تأخر من الفحول و قد يستدل على إثبات النشر بالعشر بصحيحة عبيد بن زرارة بناء على سلامة على بن الحكم الذی يروی عنه ابن عيسى قال: قلت لأبی عبد الله ع إنا أهل بيت كبير فربما كان الفرح و الحزن الذی يجتمع فيه الرجال و النساء فربما استحيت المرأة أن تكشف رأسها عند الرجل الذی بينها و بينه الرضاع و ربما استخف الرجل أن ينظر إلى ذلك فما الذی يحرم من الرضاع فقال ما أنبت اللحم و الدم فقلت و ما الذی ينبت اللحم و الدم قال كأن يقال عشر رضعات قلت فهل يحرم عشر رضعات فقال دع ذا و قال ما يحرم من النسب ما يحرم من الرضاع و أنت خبير بأنها لا دلالة فيها على تحريم العشر بوجه إذ لم يرد المعصوم ع إلا أن نسب القول بذلك إلى شخص مجهول و لم يعلم رضاه بذلك و إلا لم يكرر الراوی السؤال عنه بل الظاهر عدم رضاه بهذا القول كما يشهد به مضافا إلى نسبته إلى القيل إعراضه عنه بقوله دع هذا السؤال و لو كان المراد هذا القول كان من أوضح الأدلة على خلاف المطلق ثم اعلم أنه إذا ثبت عدم النشر بالعشر لما ذكرنا تعين القول بالنشر بالخمس عشرة لعدم القائل باعتبار أزيد منها من حيث العدد و إطلاق رواية عمر بن يزيد قال: سمعت أبا عبد الله ع يقول خمس عشرة رضعة لا تحرم بعد سلامة سندها محمول على صورة عدم التوالی للإجماع ظاهرا على النشر بهذا العدد مع التوالی. نعم فی بعض الأخبار دلالة على التقدير بسنة أو سنتين مثل ما رواه العلاء بن رزين عن أبی عبد الله ع قال: سألته عن الرضاع فقال لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدی واحد سنة و ما رواه زرارة عن أبی عبد الله ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدی واحد حولين كاملين لكنهما شاذان مخالفان للإجماع كما ادعاه فی المسالك و رد الشيخ فی التهذيب الرواية الأولى بالشذوذ و حمل الثانية على كون الحولين طرفا للرضاع لا قيدا لمقداره و هو على بعده حسن فی مقام الجمع و عدم الطرح

### ثم إنه يعتبر فی الرضعات العشر أو الخمس عشرة المحرمة أمور

### الأول إكمال الرضعة

فالرضعة الناقصة لا تعد من العدد ما لم يكمل على وجه لا يقدح فی الاتحاد فإذا لفظ الصبی الثدی فإن كان أعرض عنه إعراض ميل فهی رضعة كاملة و إن كان بغير ذلك كالنفس أو السعال أو الانتقال من ثدی أو الالتفات إلى ملاعب و نحوه ثم عاد فی الحال فالمجموع رضعة و لو لم يعد إلا بعد مدة فالظاهر عدم احتساب مجموعهما من العدد و كذا لو أخرجت الثدی من فيه كرها فلم تلقمه إياه إلا بعد مدة ثم الدليل على اعتبار إكمال الرضعة هو أن المتبادر من الرضعة الواردة فی الأخبار هی الكاملة و المرجع فی كمالها إلى العرف لأنه المحكم فی أمثاله و حكی عن بعض تحديده بأن يروی الولد و يصدر من قبل نفسه و ليس ببعيد عن التفسير الأول. و فی مرسلة ابن أبی عمير عن بعض أصحابه عن أبی عبد الله ع: الرضاع الذی ينبت اللحم و الدم هو الذی يرضع حتى يتضلع و يمتلئ و ينتهی من نفسه

### الثانی توالی الرضعات

بأن لا یفصل بینها رضاع امرأة أخری و الظاهر عدم الخلاف فی اعتباره کما فی المسالک و یدل علیه موثقة زیاد بن سوقة المتقدمة حیث نص فیها علی تقیید الرضعات بأن لا یفصل بینها رضعة من امرأة أخری و یستفاد منها أن المعتبر فی الفاصل القادح فی التوالی أن یکون رضعة کاملة فلو فصل بینها رضعة ناقصة لم تخل بالتوالی خلافا للمحکی عن القواعد و ظاهر عبارة الشرائع فأبطل التوالی بفصل مطلق الرضاع و لعله لعدم صدق التوالی المقید بالرضعات فی روایة زیاد بن سوقة عرفا إلا مع عدم فصل مسمی الرضاع و إن کان قوله ع فیها: لم یفصل بینها رضعة امرأة أخری ظاهرا فی اعتبار عدم فصل الرضعة الکاملة إلا أن قید التوالی المذکور قبله أخص منه إلا أن یقال إن قوله لم یفصل إلخ تفسیر للتوالی فلا یعتبر فیه أمر زائد علی عدم الفصل بالرضعة الکاملة اللهم إلا أن یجعل تقیید الفصل المنفی بالرضعة واردة مورد الغالب حیث إن الفصل إذا اتفق لا یکون غالبا بأقل من رضعة کاملة و کیف کان فینبغی القطع بعدم قطع تخلل غیر الرضاع فی التوالی و ادعی الاتفاق علیه فی الحدائق فلو اغتذی بینها بمأکول أو مشروب فالتوالی بحاله.

### الثالث أن یکون کمال العدد المعتبر من امرأة واحدة

فلو ارتضع بعضها من امرأة و أکملها من امرأة أخری لم ینشر الحرمة و لم تصر واحدة من المرضعتین أما للرضیع و لو کان الفعل واحدا و لم یصر الفحل أبا له أیضا و الظاهر عدم الخلاف فی اعتبار ذلک بین من اعتبر تعدد الرضعات.

المکاسب، ج۴، ص ۳۸۱

و عن التذکرة أن علیه علمائنا أجمع و لعل المراد العلماء المعتبرین لتعدد الرضعات و إلا فمثل ابن الجنید القائل بالنشر برضعة واحدة لا یتأتی فی حقه اعتبار هذا الشرط اللهم إلا فی مجموع الرضعتین الناقصتین المعدودتین برضعة کاملة أو فی اللبن المؤجور فی حلق الصبی و یدل علی اعتبار هذا الشرط موثقة زیاد المتقدمة و یدل علیه أیضا کل ما دل علی تحقق الحرمة برضاع امرأة ولد أخری بعد تقیید الرضاع ببلوغه خمس عشرة فإن قوله ع فی صحیحة یزید العجلی: کل امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أخری من غلام أو جاریة فذلک هو الرضاع الذی قال رسول الله ص بعد ما حکم بقرینة أدلة اعتبار العدد أن المراد منه أرضعت خمس عشرة رضعة فیکون من أدلة اعتبار اتحاد المرضعة و هکذا قوله ع فی صحیحة عبد الله بن سنان و حسنته ما أرضعت امرأتک من لبنک إلخ و یدل علیه أیضا قوله تعالی وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ بعد تقیید قوله وَ أُمَّهاتُکُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ بالإرضاع خمس عشرة رضعة. نعم فی إطلاق بعض الأخبار دلالة علی کفایة اتحاد الفحل و عدم اعتبار اتحاد المرضعة مثل قوله ع فی روایة أبی بصیر: ما أحب أن یتزوج ابنة فحل قد رضع من لبنه و صحیحة الحلبی و عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله ع: فی رجل تزوج جاریة صغیرة فأرضعتها امرأته و أم ولده قال تحرم فإن إطلاقها یشمل ما إذا وقع الرضاع المحرم من ارتضاع المرأة و أم الولد کلیهما و مضمرة سماعة قال: سأله عن رجل کان له امرأتان فولدت کل واحدة منهما غلاما فانطلقت إحدی المرأتین فأرضعت جاریة من عرض الناس أ ینبغی لابنه أن یتزوج بهذه الجاریة قال ص لا لأنها أرضعت بلبن الشیخ دلت بعموم التعلیل علی أن کل من أرضع بلبن الفحل سواء حصل الرضاع المعتبر من إحدی زوجاته أو من أکثر یحرم علی أولاده لکن هذه کلها مطلقات یجب تقییدها بما ذکرنا مضافا إلی إمکان منع استفادة العموم منها نظرا إلی ورودها فی مقام بیان حکم آخر فتدبر.

### الرابع أن یکون کمال العدد المعتبر من لبن فحل واحد

فلو کان من لبن فحلین لم یحصل النشر و لم یصر واحد منهما أبا للمرتضع و إن اتحدت المرضعة و لا تصیر أیضا أما له و یتصور ذلک فی المرضعة بأن ترضع الطفل من لبن فحله بعض العدد ثم یطلقها ذلک الفحل و تتزوج بآخر و تحمل منه ثم ترضع الطفل

المذکور من لبن هذا الفحل تکمله الرضعات من غیر أن یتخلل بین الإرضاعین إرضاع امرأة أخری بأن یستقل الولد فی المدة الفاصلة بین الإرضاعین بالمأکول و المشروب بناء علی عدم إخلال فصلهما بتوالی الرضعات العددیة و إن أخل برضاع الیوم و اللیلة کما سبق و الظاهر أن اعتبار هذا الشرط مما لا خلاف فیه و حکی عن التذکرة الإجماع علیه و یدل علیه موثقة ابن سوقة المتقدمة و قوله ع فی صحیحة یزید: کل امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أخری من غلام أو جاریة فذلک الرضاع الذی قال رسول الله ص فإنه بعد ما قید الإرضاع فیه بما بلغ العدد المعتبر فیعتبر فی العدد المعتبر أن یکون من فحل تلک المرأة و الظاهر من قوله فحلها الواحد لا جنس فحلها کما یدل علیه قوله ع بعد ذلک: و کل امرأة أرضعت من لبن فحلین کانا لها واحدا بعد واحد فإن ذلک الرضاع لیس بالرضاع الذی قال رسول الله ص و أظهر من هذه الصحیحة صحیحة عبد الله بن سنان و حسنة ابن هاشم فی تفسیر لبن الفحل ما أرضعت امرأتک من لبن ولدک ولد امرأة أخری فهو حرام و تقریب الاستدلال فیهما کالسابقة و هذه الأخبار المعتضدة بعدم الخلاف یقید إطلاقات الکتاب و السنة و اعلم أن هذا الشرط و سابقیه کما یعتبر فی الرضاع المقدر بالعدد کذلک یعتبر فی الرضاع المقدر بالزمان إلا أن معنی الشرط الأول و هو التوالی فی العدد و عدم تخلل رضاع آخر و فی الیوم و اللیلة عدم تخلل غذاء آخر سواء کان لبن غیر المرضعة أم غذاء آخر و إن کان الشرط الثالث لا یتصور تخلفه فی المقدر بالزمان الأعلی فرض نادر بأن یبقی لبن الفحل الأول إلی زمان حصول اللبن من الثانی و لا یحصل من اللبن الأول وحدة الرضاع المقدر بل یحصل رضاع یوم من الأول و لیلته من الثانی.

ثم إن هذه خلاصة الکلام فی شروط نشر الحرمة بالرضاع فکلما انتفی بعض هذه الشروط الستة لم ینشر الحرمة بین المرتضع أو أحد من قبله و بین الفحل و المرضعة أو أحد من قبلهما

## و هنا شروط أخر اعتبرها الأکثر فی نشر الحرمة

### اشارة

بین کل من المرتضعین من مرضعة واحدة و بین الآخر و جعلوه منخرطا فی سلک شروط الرضاع باعتبار أنه شرط للنشر فی الجملة

### و هو اتحاد الفحل الذی یرتضع المرضعتان من لبنه

### اشارة

فلو ارتضع أحد من امرأة من لبن فحل و ارتضع آخر من تلک المرأة من لبن فحل آخر لم یحرم أحد المرتضعین أو أصوله أو فروعه علی الآخر فالعبرة بالأخوة فی الرضاع الأخوة من قبل الأب الرضاعی و هو الفحل و لا عبرة بالأم الرضاعی حتی أنه لو ارتضع عشرة من لبن فحل واحد کل واحد من إحدی أمهات أولاده صار الجمیع إخوة یحرم بعضهم و فروعه علی البعض الآخر و فروعه و هذا معنی قولهم اللبن للفحل.

### و خالف الطبرسی صاحب التفسیر فی اعتبار هذا الشرط

و اکتفی باتحاد واحد من المرضعة و الفحل و ألحق الرضاع بالنسب فی کفایة الأخوة من أحد الأبوین فی نشر الحرمة تمسکا بعموم قوله تعالی وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ و قوله: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و شبه ذلک و خصوص روایة محمد بن عبیدة الهمدانی: قال أبو الحسن الرضا ع ما یقول أصحابک قال قلت کانوا یقولون اللبن للفحل حتی جاءهم الروایة عنک أنک تحرم من الرضاع ما تحرم من النسب فرجعوا إلی قولک قال فقال و ذاک أن أمیر المؤمنین سألنی عنها البارحة فقال لی اشرح لی لبن الفحل و

أنـا أكره الكلام فقال لی كما أنت حتی أسألك عنها ما قلت فی رجل كانت له أمهات أولاد شتی فأرضـعت واحـدة منهن بلبنها غلاما غريبـا ليس كـل شـیء من ولـد ذلك الرجل من أمهات الأولاد الشتی يحرم علی ذلك الغلام قال قلت بلی فقال أبو الحسن ع فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل و لا يحرم من قبل الأمهات و إنما الرضاع من قبل الأمهات و إن كان لبن الفحل أيضا يحرم

### و الأظهر ما عليه الأكثر

### اشارة

بـل حكی الإجمـاع عليه عن بعض أصـحابنا غير واحـد ممن تـأخر لضـعف الروايـة بعـد تسـليم ظهورهـا فی المـدعی و الإغماض عن اختصاصها بأولاد المرضعة نسبا و لا خلاف فی تحريمهم علی المرتضع و إن تعدد الفحل كما سيجیء

### و تقييد إطلاق الكتاب و السنة بالأخبار الدالة علی اعتبار اتحاد الفحل.

### منها صحيحة الحلبی

قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يرضع من امرأة و هو غلام أ يحل له أن يتزوجها أختها لأمها من الرضاعة فقال إن

المكاسب، ج۴، ص ۳۸۲

كـانت المرأتان رضـعتا من امرأة واحـدة من لبن فحل واحـد فلا يحل و إن كانت المرأتان رضـعتا من امرأة واحـدة من لبن فحلين فلا بأس

### و منها موثقة عمار الساباطی

الراوی عنه ابن محبوب بواسطة هشـام بن سالم قال: سألت أبا عبـد الله ع عن غلام رضع من امرأة أ يحل له أن يتزوج أختها لأبيها من الرضاع فقال لا فقـد رضـعا جميعا من لبن فحل واحد من امرأة واحدة قال فيتزوج أختها لأمها من الرضاعة قال فقال لا بأس بذلك إن أختها التی لم ترضـعه كان فحلها غير فحل التی أرضـعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس و لا يضر دلالتها علی اعتبار اتحاد المرضعة الـذی ليس معتبرا بالإجماع. و منها صـحيحة يزيـد بن معاويـة المتقدمة قريبا فی الشـرط الرابع من شـروط الرضـعات العددية و قد يرد استدلال الطبرسـی علی مطلبه بقوله تعالی وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ بمنع كون المرتضعة من امرأة بلبن فحل أختا أميا رضاعيا للمرتضع من تلـك المرأة بلبن فحـل آخر لكون الأخت الرضاعی أمرا شـرعيا و كون المـذكورة مندرجـة فيه محل النزاع فلا بـد من دليل يـدل عليه. و فيه أن صـدق العنوانـات الحاصـلة بالنسب علی ما يحصل من الرضاع غير متوقف علی التوقيف من الشارع بالخصوص كيف و لو كـان كـذلك لم يثبت نشـر الرضـاع الحرمـة فی أكثر الموارد و لم يكتف الشارع فی بيان تحريم نظائر النسب الحاصـلة من الرضاع بقوله يحرم من الرضـاع مـا يحرم من النسب لأـن إلقـاء هـذا الكلام علی هـذا الفرض يصـير من قبيل الإحاطـة علی المجهول مع أنه لا يرتاب المتتبع و المتأمل فی أن كل من يسـمع هذا الكلام من النبی ص و الأئمة ع أو من عالم فلا يحتاج فی تشـخيص نظائر العنوانات النسبية من بين العلائق الحاصـلة بالرضاع إلی بيان و توقيف و يشـهد بذلك ما فی رواية محمد بن عبيدة الهمدانی: حيث قال للرضا ع إن أصحابی كانوا يقولون اللبن للفحل حتی جاءتهم الرواية عنك أنك تحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فرجعوا إلی قولك فليت شعری أی شـیء فهموا من هذا الكلام حتی رجعوا إلی القول بعدم اعتبار اتحاد صاحب اللبن فی الإخوة الرضاعية و من هنا تری فقهاء

الخاصة و العامة یتمسکون بهذا الحدیث من غیر تأمل فی معناه من هذه الحجة.

### ثم اعلم أن اتحاد الفحل إنما یعتبر فی حصول الأخوة بین المرتضعین

الذین یکونان کلاهما ولدین رضاعیین للمرضعة و أما إذا کان أحدهما ولدا نسبیا لها فلا یعتبر فی إخوة ولدها الرضاعی لولدها النسبی اتحاد فحلهما فلو أرضعت ولدا حرم علیه أولادها النسبیة کلا و إن کانوا من غیر صاحب لبن المرتضع لأن اعتبار اتحاد الفحل أمر مخالف لإطلاق الکتاب و الأدلة المثبتة له مختصة بالولدین الرضاعیین کما سیظهر لمن راجعها مضافا إلی موثقة جمیل بن دراج بأحمد بن فضال عن أبی عبد الله ع:
إذا ارتضع الرجل من لبن المرأة حرم علیه کل شیء من ولدها و إن کان الولد من غیر الرجل الذی أرضعته بلبنه و هی صریحة فی المطلوب لکن یظهر من بعض الأخبار اتحاد الفحل هنا أیضا مثل صحیحة صفوان عن أبی الحسن ع: و فیها قلت له فأرضعت أمی جاریة بلبنی قال هی أختک من الرضاعة قلت فتحل لأخ لی من أمی لم ترضعها أمی بلبنه قال فالفحل واحد قلت نعم هو أخی لأبی و أمی قال اللبن للفحل صار أبوک أبوها و أمک أمها فإن استفصال الإمام ع عن اتحاد الفحل مع تصریح السائل بکون الأخ ولد المرضعة نسبا یدل علی تغایر حکمه مع حکم صورة تعداد الفحل

### [قول العلامة فی المقام]

### اشارة

بقی هنا شیء و هو أنه قد حکی عن العلامة فی القواعد أن أم المرضعة من الرضاع أو أختها منه أو بنات أخیها منه لا تحرمن علی المرتضع لأن الرضاع الحاصل بین المرضعة و المرتضع بلبن فحل و الحاصل بینها و بین أمها أو أختها أو أخیها بلبن فحل آخر فلم یتحد الفحل فلا نشر و مثله عن المحقق الثانی فی شرح هذه العبارة من القواعد و زاد علی فروض المتن عدم تحریم عمة المرضعة و خالتها من الرضاع علی المرتضع ثم نسب التحریم إلی القیل تمسکا بعموم الأدلة من الکتاب و السنة و أجاب عنه بأن ما دل علی اعتبار اتحاد الفحل المخصص خاص فلا حجة فی العام

### [مناقشة المؤلف فی قول العلامة]

أقول و لا یخفی ضعف هذا القول أما أولا فلما عرفت من أن الدال علی اعتبار اتحاد الفحل المخصص لعموم الکتاب و السنة کان مختصا بالرضاع الموجب لإخوة المرتضعین بمعنی أنه لا یحدث علاقة الأخوة بین مرتضعین أجنبیین نسبا إلا إذا اتحد فحلهما فلم یکن فیه إطلاق یشمل ما نحن فیه و أما ثانیا فلأن صحیحة الحلبی المتقدمة التی هی عمدة أدلة اعتبار اتحاد الفحل قد صرح فیها بتحریم أخت المرضعة من الرضاع علی المرتضع و هی أحد الموارد التی حکم فی القواعد و شرحه بعدم التحریم تفریعا علی تعدد الفحل. و مثلها موثقة عمار الساباطی المتقدمة أیضا المعلل فیها تحریم أخت المرضعة من الرضاع بأن الأختین أرضعتا من امرأة واحدة بلبن فحل واحد مع أنه لا ریب فی مغایرة فحل المرتضع لفحل أخت المرضعة فیفهم من التعلیل أنه إذا اتحد الفحل بین المرأتین و تحققت الأخوة بینهما کفی ذلک فی حرمة کل منهما علی فروع الآخر و لو من الرضاع
إذا ظهر ذلک فاعلم

## أنه إذا حصل الرضاع المعتبر صارت المرضعة و الفحل أبوين للمرتضع

و فروعه لهما أحفادا و أصولهما له أجداد أو جدات و فروعهما له إخوة و أولاد إخوة و من في حاشية نسبهما عمومة و خئولة و تفصيل القول في ذلك يحصل ببيان اثنتين و ثلاثين مسألة حاصلة من ملاحظة كل من المرتضع و أصوله و فروعه و من في حاشية نسبه أو رضاعه مع كل من المرضعة و الفحل و أصولهما و فروعهما و من في حاشيتهما و قبل ذكر أحكامهما لا بد من بيان ضابطة للتحريم في الرضاع فنقول إن المستفاد من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب أن كل عنوان قد حمل عليه الشارع التحريم من جهة علاقة نسبية فهذا العنوان يحرم من جهة نظير تلك العلاقة من الرضاع و ذلك لا بمعنى أن كل شخص حرم من النسب فهو بعينه حرام من الرضاع إذ لا شك في عدم إرادة هذا المعنى لأن نفس المحرم بالنسب ليس محرما بالرضاع. فالمراد بما الموصولة في الحديث هو عنوان كلي مشترك بين ما يحصل بالنسب و بين ما يحصل بالرضاع تعلق التحريم به من جهة النسبية باعتبار بعض أفراده و هو الحاصل بالنسب و تعلق التحريم به من جهة الرضاع باعتبار بعض أفراده و هو الحاصل بالرضاع مثلا يصدق على عنوان الأم الذي هو شيء واحد بالوحدة النوعية الغير المنافية مع تكثر الأشخاص أنها يحرم من جهة النسب و يحرم من جهة الرضاع و لا يقدح في هذا المطلب كون استعمال لفظ ذلك العنوان في الحاصل بالرضاع استعمالا مجازيا إذ لم يقع في الكلام لفظ أحد تلك العناوين حتى يقال إن المراد به خصوص الحاصل بعلاقة النسب بل نقول إنه اعتبر مثلا-قدر مشترك بين الأم الرضاعية و النسبية و أريد من الموصول و إن أبيت إلا عن أن المراد بالموصول خصوص العنوانات النسبية فلا بد في الكلام من تقدير بأن يراد أنه يحرم من الرضاع نظير كل عنوان من العنوانات النسبية التي يحرم من جهة النسب و هذا القدر هو

المكاسب، ج۴، ص ۳۸۳

الذي ارتكبه جمع كثير من الفقهاء المتأخرين في تفسير الحديث ثم إن العنوان الذي يحرم من جهة النسبة ليس إلا أحد العنوانات المتعلق بها التحريم في لسان الشارع كالأم و البنت و الأخت و غيرهن من المحرمات المذكورة في الكتاب و السنة و أما العنوان المستلزم لأحد هذه كأم الأخ للأبوين المستلزم لكونها أما أو كأم السبط المستلزمة لكونها بنتا و كأخت الأخ للأبوين المستلزمة لكونها أختا فليس شيء منهن يحرم من جهة النسب إذ لا نسب بينهن من حيث هذا العنوان و بين المحرم عليه فإن أم أخ الشخص من حيث إنها أم أخ ليس نسبه له بل نسبته لأخيه و النسب الحاصل بين الشخص و بين نسيبه لم يثبت كونه جهة للتحريم و الشاهد على ذلك أدلة المحرمات فإن منها يستفاد جهة تحريم المحرمات إذ لا يستفاد من قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ إلا أن جهة التحريم أمومة الأم للشخص و أما أمومتها لأخيه أو بنوتها لجديه أو أخواتها لخالته فلم يستفد من دليل كونها جهة للتحريم فيثبت بهذا أن النسب الذي يصلح كونها جهة للتحريم ليس إلا ما يكون مبدأ لإحدى الصفات المعنونة بها المحرمات في الكتاب و السنة و على هذا فإذا أرضعت امرأة أخاك فلا تحرم عليك لأنها أم أخيك و لم يثبت حرمة أم الأخ من جهة النسب إذ لا نسب بينك و بينها من حيث إنها أم أخيك بل النسب بينها و بين نسبك و النسب بين شخص و بين نسيبه لم يثبت كونه جهة للتحريم. و من هنا يظهر فساد ما ذهب إليه شرذمة من المتأخرين من عموم التنزيل في الرضاع و عدم الفرق بين أن يحصل بالرضاع أحد العناوين المذكورة في أدلة التحريم و بين أن يحصل به ما يستلزم أحدها فكما أن المرتضعة لبنتك محرمة عليك من حيث إنه حصل بالرضاع بنوتها لك فكذلك مرضعة ولد بنتك حيث إنه حصل بالرضاع أمومتها لولد بنتك و أم ولد البنت محرمة نسبا لكونها بنتا فكذلك أم ولد بنتك رضاعا إلى غير ذلك و قد عرفت وجه فساد ذلك و حاصله أن الحديث النبوي: إنما حرم بالرضاع ما حرم من جهة النسب و أم ولد البنت لم تحرم من جهة النسب إذ لا نسب بينها بهذا العنوان بين الشخص بل النسب بينها و بين نسيب الشخص و لم يثبت كونه جهة للتحريم فإذا لم يحرم أم ولد البنت من جهة النسب فكيف يحرم من جهة الرضاع مع أن دعوى عموم الموصول لكل عنوان من العناوين المذكورة في لسان الشارع و لما يستلزمه من العناوين الغير المحصورة موجب للتكرار في شمول العام. فإن قلت إذا صدق على أم ولد

البنت أنها بنت و صدق أن کل بنت محرمة من جهة النسب فلا مساغ لإنکار أن أم ولد البنت محرمة من جهة النسب فیضاف إلی ذلک قوله ع: کل ما یحرم من النسب یحرم من الرضاع ینتج أن أم ولد البنت یحرم من جهة الرضاع. قلت لا یخفی أن المراد بالأم فی قولنا أم ولد البنت بنت إما أن یکون هی خصوص الأم النسبیة أو خصوص الرضاعیة أو الأعم و کذلک المراد بالبنت فالاحتمالات تسعة و لا نسلم الصغری إلا فی احتمالین منها إحداهما أن یراد من الأم و البنت النسبیتان و الثانی أن یراد من الأم النسبیة و من البنت الأعم فإن أرید الأول منهما فالصغری و الکبری إلا أن الحاصل منها لیس إلا قولنا إن الأم النسبیة لولد البنت النسبیة محرمة من جهة النسب لکن الأصغر فی هذه الصغری غیر مندرج تحت الأوسط فی کبری قوله ع: کلما یحرم من النسب یحرم من الرضاع لما عرفت من أن المراد بالموصول فی الحدیث هو العنوان الکلی المشترک بین العنوان الحاصل من علاقة النسب و الحاصل من علاقة الرضاع لأنه الذی یعقل أن یحکم علیه بالتحریم من کلتا الجهتین أعنی الرضاع و النسب و لیس المراد به خصوص العنوان النسبی إذ لا یعقل الحکم علی نفس هذا العنوان بأنه یحرم من جهة الرضاع إلا أن یراد أنه یحرم نظیره کما ذکرنا سابقا و حینئذ نقول کون مرضعة ولد البنت نظیره للأم النسبیة لولد البنت ممنوع لأن اللام النسبیة لولد البنت کانت متصفة بالبنتیة و باعتبارها ثبت لها التحریم و مرضعة ولد البنت لیست کذلک. نعم نظیره الأم النسبیة لولد البنت النسبیة الأم النسبیة لولد البنت الرضاعیة و الحاصل أن المحرم فی النسب أم ولد البنت المقیدة بکونها بنتا فنظیرها المحرم فی الرضاع أیضا أو ولد البنت المقیدة بذلک القید غایة الأمر أن القید المذکور فی النسب من اللوازم للمقید و فی الرضاع قد یکون و

قد لا یکون فإذا کان فیثبت النظارة و إلا فلا نظارة فلا حرمة و إن أرید الثانی منهما فالمقدمتان مسلمتان و یستنتج منهما أن الأم النسبیة لولد البنت مطلقا محرمة من جهة النسب و لو باعتبار بعض أفرادها و هی الأم النسبیة فیصح أن یضم إلیه قوله ع: کلما یحرم من النسب یحرم من جهة الرضاع فیصیر حاصل هذا أن الأم النسبیة لولد البنت مطلقا عنوان کلی مشترک بین أم ولد البنت النسبیة و أم ولد البنت الرضاعیة و هذا العنوان الکلی یصدق علیه أنه یحرم من جهة الرضاع کما یحرم من النسب و حینئذ فلا یستفاد من الحدیث حکم مرضعة ولد البنت بوجه من الوجوه و بهذا تقدر علی دفع ما یورد فی نظائر هذا العنوان و إن کان تقدیر الدفع مخالفا فی الجملة فإذا قیل مثلا أم الأخ للأبوین أم و کل أم محرمة فأم الأخ للأبوین محرمة ثم یضم إلی ذلک قوله: کلما یحرم من جهة النسب یحرم من جهة الرضاع أجبنا عنه بأن أم الأخ لا یخلو من أن یراد به الاحتمالات التسعة المذکورة و علی فرض إرادة ما عدا احتمالین منهما یکون الصغری ممنوعة فإن التی یصدق علیها الأم لیس إلا الأم النسبیة للأخ النسبی أو مرضعة الأخوین الرضاعیین فإن أرید بأم الأخ فی الصغری خصوص الأول دفع بما دفع الأول فی أم ولد البنت و إن أرید به الأعم من الأول أعنی العنوان الکلی الملازم لصدق الأم فلا یدل النتیجة الحاصلة بعد ضم الحدیث إلیها علی تحریم مرضعة الأخ. و یمکن الجواب عن أصل الإیراد بمنع کون الموصول للعموم بل المتبادر منه الإشارة إلی العنوانات المعهودة المتداولة علی لسان الشارع و تعلق التحریم بها فی کلامه ثم اعلم أن المراد بالنسب فی الحدیث لیس هو خصوص النسب الحاصل بین المحرم و المحرم علیه حتی یخص الحدیث بتحریم نظائر العنوانات السبع النسبیة من الرضاع بل المراد به هو الأعم منه و من الحاصل بین المحرم و زوج المحرم علیه أو ما ألحق بزوجة کالمزنی بها و الموطوءة بالشبهة أو الغلام الموطوء و نحو ذلک لأن التحریم فی العنوانات کما أنها موجبة بجهة النسب کذلک فی هذه العنوانات مثلا قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ دال علی تعلق التحریم بأم الزوجة من حیث أمومتها للزوجة فإذا ظهر نظیر هذه الجهة من الرضاع حرمت. و الحاصل أنه لا فرق بین

المکاسب، ج۴، ص ۳۸۴

تحریم الأم و تحریم أم الزوجة و تعلق التحریم فی کل منهما بعنوان النسبی فیحرم نظیره من الرضاع و سیأتی زیادة توضیح لذلک إن شاء الله تعالی

إذا عرفت هذا

### فلنرجع إلى بيان تفاصيل المسائل المذكورة

### اشارة

فنقول

### المسألة الأولى لا شک فی تحريم المرتضع على المرضعة

بالإجماع و الكتاب و السنة لأنها أمة.

### الثانية لا تحرم أصول المرتضع المذكور على المرضعة من جهة إرضاعها إياه

سواء فی ذلک أبواه و أجداده لأب كانوا أو لأم أما عدم التحريم على الأب فظاهر لأن المرضعة لم تزد على أن صارت أما لولده و أم الولد أولى بالتحليل من كل أحد و أما على أجداده لأبيه فلأنها لم تزد على أن صارت أما لولد ابنه و أم ولد الابن إنما تحرم على الجد لأنها زوجة ابنه و الزوجية للابن لا تحصل بإرضاع ولد الابن لأن الزوجية لا تثبت بالرضاع. و بتقرير أوضح أن التحريم تعلق على حليلة الابن و لا شک أن مرضعة ولد الابن ليست حليلة للابن و أما على أجداده لأمه فلأن غاية ما حصل بالرضاع كون المرضعة أما لولد بنته و أم ولد البنت إنما تحرم إذا كان بنتا بالنسب أو الرضاع و هذه لم تصر إحداهما و قد مر مشروحا فی تفسير الحديث النبوی أنه لا يدل إلا على تحريم ما صدق عليه بعلاقة الرضاع أحد العناوين المحرمة على لسان الشارع فيجب الرجوع فی غيرها إلى أدلة الحل. و الحاصل أنه إذا حصل بالرضاع عنوان مستلزم فی النسب لأحد العناوين المعلق عليها التحريم غير ملازم له فی الرضاع لا يثبت له التحريم لأن ذلک العنوان النسبی الملزوم إنما حرم لتقييده باللازم و إن كان هذا المقيد غير منفک عنه فإن حصل هذا القيد فی العنوان الرضاعی حتى يتم كونه نظيرا للعنوان النسبی و كونها تحت عنوان كلی ينتزع من الحاصل بالنسب و الحاصل بالرضاع حصلت الحرمة و إلا فلا ثم إذا لم يحرم أصول المرتضع نسبا على المرضعة لم يحرم أصوله الرضاعية عليها بطريق أولى

### الثالثة تحرم فروع المرتضع على المرضعة

لأنهم أحفادها و لا فرق بين الفروع النسبية و الرضاعية. نعم يأتی على قول العلامة و المحقق الثانی رحمهما الله فی القواعد و شرحه عدم تحريم فروع المرتضع الرضاعية على المرضعة حيث حكما بأن مرضعة المرضعة لا تحرم على المرتضع فإن المرتضع من الفروع الرضاعية للمرتضعة من المرضعة و قد عرفت ضعف هذا القول و متمسكه.

### الرابعة حواشی المرتضع أعنی من فی طبقته من الإخوة لا يحرمون على المرضعة من جهة ارتضاع أخيهم منها

لأنها لم تزد على أن صارت إما رضاعية لأخيهم و لا دليل على تحريم أم الأخ. نعم هی محرمة فی النسب من جهة كونه أما أو زوجة أب و لم يحصل شیء منهما بالرضاع و أما الإخوة من الرضاع للمرتضع فهم أولى بعدم التحريم عليها و قد يزيد فی الاستدلال على ما ذكرنا بأن أمومة الأخ غير ملازمة للأمومة لتفارقهما فی زوجة الأب و الأم التی ليس لها إلا ولد واحد و فيه أن لمتوهم التحريم أن يقول إن الأم النسبية للأخ من الأبوين محرم لأنها لا تنفک عن كونها إما فالأم الرضاعية له أيضا محرمة فالأجود الاقتصار على ما ذكرناه و أن الملازمة بين العنوانين فی النسب و إن كانت مسلمة إلا أن التحريم هناک من جهة أحد المتلازمين الغير الحاصل بسبب الرضاع ثم إن حكم فروع حواشی المرتضع حكم نفس الحواشی فی عدم التحريم على المرضعة لأن الفرع لا يزيد على الأصل فی الحرمة.

### الخامسة يحرم المرتضع على أصول المرضعة من النساء و يحرم المرتضعة على أصولها من الذكور

لأن المرتضع من أحفادهم و لا فرق بين أصولها بالنسب و أصولها بالرضاع و لا إشكال فيه و لا خلاف ظاهرا و حكم حواشى أصول المرضعة من العمومة و الخئولة حكم نفس الأصول فى التحريم سواء كانت من النسب أو الرضاع.

### السادسة لا تحرم أصول المرتضع على أصول المرضعة

لما تقدم فى المسألة الثانية.

### السابعة يحرم فروع المرتضع على أصول المرضعة

لأنهم جدودتهم.

### الثامنة لا يحرم حواشى المرتضع و فروعهم على أصول المرضعة و حواشيهم

لما تقدم فى المسألة الرابعة.

### التاسعة يحرم المرتضع على فروع المرضعة نسبا

و هم المتولدون منها و إن نزلوا سواء كان أبوهم فحلا- للمرتضع أم لا- لثبوت الأخوة من قبل الأم بينه و بينهم من جهة الرضاع و لا يشترط اتحاد الفحل هنا بلا خلاف على الظاهر المصرح به فى كلام غير واحد لإطلاق الكتاب و السنة مضافا إلى خصوص موثقة جميل بن دراج بأحمد بن الحسن بن فضال عن أبى عبد الله ع قال: إذا ارتضع الرجل من لبن امرأة حرم عليه كل شىء من ولدها و إن كان الولد من غير الرجل الذى كان أرضعته بلبنه و يؤيدها رواية محمد بن عبيدة الهمدانى المتقدمة فى استدلال الطبرسى قدس سره و أما فروع المرضعة من حيث الرضاع و هم أولادها من الرضاع فيشترط فى تحريم المرتضع عليهم اتحاد الفحل على المشهور خلافا للطبرسى و قد مر ضعفه لورود الخبر الصحيح و ما فى حكمه على خلافه.

### العاشرة تحرم أصول المرتضع على فروع المرضعة من النسب على الأظهر

و إن كانت القاعدة لا تقتضى ذلك نظرا إلى أن فروع المرضعة لا تزيد على أن تكون إخوة لولد أصول المرتضع و أخ الولد أو أخته لا دليل على تحريمه من حيث إخوة الولد و إنما يحرم حيث يحرم إما من حيث كونه ولدا و إما من حيث كونه ولدا لأحد الزوجين و لذا حكى عن جماعة منهم الشيخ فى المبسوط عدم التحريم إلا أنه قد دل غير واحد من الأخبار المعتبرة على التحريم مثل ما رواه فى التهذيب عن أيوب بن نوح فى الصحيح قال: كتب على بن شعيب إلى أبى الحسن ع عن امرأة أرضعت بعض ولدى هل يجوز أن أتزوج بعض ولدها فكتب ع لا يجوز ذلك لأن ولدها صارت بمنزلة ولدك و مثل ما رواه الكلينى قدس سره عن محمد بن يحيى عن عبد الله بن جعفر قال:

كتبت إلى أبى محمد ع امرأة أرضعت ولد الرجل هل يحل لذلك الرجل أن يتزوج ابنة هذه المرضعة أم لا فوقع ع لا يحل. و اعلم أنه قد يتفرع على هذا القول أنه لو أرضعت ولدا جدته لأمه بلبن جده أو غيره حرمت أمه على أبيه لأن أمه من أولاد المرضعة فتحرم على أصول المرتضع و أما تحريم الجدة المرضعة على جده من جهة صيرورتها أما لولد بنته فقد تقدم فى المسألة الثانية أنه لا وجه له هذا كله فى فروع المرضعة نسبا و أما فروعها بالرضاع فلا دليل على تحريمهم على أصول المرتضع لأن الولد و البنت فى الخبرين

المتقدمین ظاهران فی خصوص النسبی فیبقی حکم الرضاعی باقیا تحت أصالة الإباحة اللهم إلا أن یقال إنه إذا ثبت التحریم فی الولد النسبی للمرضعة ثبت فی الولد الرضاعی لها لأنه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. و فیه أن الإمام ع حکم بتحریم ولد المرضعة علی أب المرتضع لا من حیث هو ولدها

المکاسب، ج۴، ص ۳۸۵

حتی یحرم ولدها الرضاعی أیضا بل لأجل کونه بمنزلة ولد أب المرتضع نسبا و هذا المعنی غیر معلوم فی ولدها الرضاعی فتأمل مع أن هذا الکلام لا یصح فی ولدها الرضاعی الذی ارتضع بلبن فحل غیر فحل المرتضع الذی یکون الکلام فی أصوله لعدم الأخوة بین ذلک الولد و بین المرتضع علی قول غیر الطبرسی و من الظاهر بل المقطوع أن کون ولد المرضعة بمنزلة ولد أب المرتضع فرع الأخوة الرضاعیة للمرتضع المفقودة مع تعدد الفحل و إنما یصح هذا الکلام لو صح فی صورة اتحاد الفحل و حدوث الأخوة بین ذلک الولد و بین المرتضع و حینئذ فیکون هذا الولد من أولاد الفحل رضاعا و سیأتی الکلام فیه فی مسألة تحریم أصول المرتضع علی فروع الفحل. و اعلم أن الخبرین المذکورین و إن دلا علی تحریم أولاد المرضعة نسبا علی أب المرتضع لکن الظاهر تحریمهم علی أم المرتضع أیضا لأن کونهم بمنزلة ولد أبیه یستلزم کونهم بمنزلة ولد أمه و لذا استفید من تحریم الأولاد علی الآباء تحریم الأبناء علی الأمهات.

### الحادیة عشر فروع المرتضع و إن نزلوا نسبا و رضاعا یحرمون علی فروع المرضعة فی المرتبة الأولی

لأنهم خئولة لفروع المرتضع و لا فرق بین فروع المرضعة نسبا و فروعها رضاعا مع نشر الرضاع بینهم و بین نفس المرتضع و أما فروع المرضعة فی غیر المرتبة الأولی فلا یحرمون علی فروع المرتضع مطلقا لأنهم ولد خئولة لهم.

### الثانیة عشر من فی حاشیة نسب المرتضع أو رضاعه أعنی إخوته أو أخواته النسبیة أو الرضاعیة لا یحرمون لأجل ارتضاع أخیهم

علی فروع المرضعة الرضاعیة بلا إشکال و لا خلاف لأنهم لم یزیدوا علی أنهم صاروا إخوة لأخی أولئک الحواشی أو أولادا لأم أخیهم و لم یتعلق التحریم فی الشریعة بأحد العنوانین و کذا فروع المرضعة النسبیة و هم المتولدون منها لا تحرم علیهم حواشی المرتضع الرضاعیة لما ذکر و أما تحریم حواشی المرتضع من النسب علی فروع المرضعة النسبیة فاختلف فیه فالأشهر کما قیل عدم التحریم لما ذکر و هو الأظهر و قیل بالتحریم لأن فروع المرضعة إذا صاروا بمنزلة ولد أبوی المرتضع بحکم ما تقدم فی المسألة العاشرة فقد صاروا إخوة لأولادهما الذین هم حواشی المرتضع. و فیه منع استلزام صیرورتهم إخوة لأولادهما إذ لا مستند له إلا تلازم عنوانی البنوة للأبوین مع الأخوة لأولادهما و هو مسلم إذا حدثت بالرضاع نفس البنوة للأبوین کما إذا ارتضع شخص بلبنهما فإن بنوته لهما تستلزم إخوته لأولادهما و أما إذا حدث به شیء آخر حکم الشارع بکونه بمنزلة البنوة للأبوین فی أحکامها الشرعیة فلا یلزم منه ثبوت الأخوة لأولادهما. و الحاصل أن العنوان الحاصل بارتضاع ولد الأبوین من امرأة ذات أولاد لیس إلا کون أولادها إخوة للمرتضع. و من المعلوم مما سبق فی المسألة الثانیة أن بمجرد هذا العنوان لا یحرم هؤلاء الأولاد علی أبوی المرتضع و لا علی إخوته لکن لما دل الدلیل علی کون الأولاد بمنزلة أولاد الأبوین فی جمیع الأحکام الشرعیة التی من جملتها تحریمهم علیهما حکم به لکن لا یستلزم ذلک کونهم بمنزلة الإخوة لأولادهما حتی یحرموا علیهم و کذا لیس من الأحکام الشرعیة لأولاد الأبوین تحریم بعضهم علی بعض فإن التحریم فی آیة المحرمات إنما علق علی عنوان الأخ و الأخت لا علی ولد الأبوین أو أحدهما و من هنا ظهر ما فی استدلال صاحب الکفایة علی التحریم بأن کونهم بمنزلة الولد یقتضی أن یثبت لهم جمیع الأحکام الثابتة للولد من حیث الولدیة و من جملة أحکامه تحریم أولاد الأب علیه إذ لا یخفی أن تحریم أولاد الأب علی الولد لیس من حیث الولدیة للأب بل من حیث إخوته للأولاد اللهم إلا أن یقال إن الأخوة التی نیطت بها الحرمة فی آیة المحرمات لیس مفهومها العرفی بل الحقیقی إلا کون الشخصین

ولدا لواحد فكونهم أولادا لأبيه أو لأمه عين كونهم إخوة له لا أنه عنوان آخر ملازم له و يشهد لذلك تعليل تحريم المرتضعة من لبن ولد على أخيه من أبيه فى صحيحة صفوان المروية فى الكافى بصيرورة أبيه أبا لها و أمه أما لها و ليس هذا إلا لأنه إذا ثبت أبوه الرجل لشخص و أمومة المرأة له ثبت إخوة أولادهما له فيحرمون عليه من هذه الجهة فالقول بالتحريم فى المسألة لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكى عن الشيخ و بعض المتأخرين.

### الثالثة عشر يحرم المرتضع على من فى حاشية نسب المرضعة

أعنى إخوتها و أخواتها و كذا من فى حاشية رضاعها و هم إخوتها و أخواتها من الرضاع بلا إشكال و لا خلاف و يدل على تحريم إخوتها من الرضاع المستلزم لتحريم إخوتها من النسب بالأولوية و عدم القول بالفصل صحيحة الحلبى المروية فى الكافى و التهذيب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يرضع من امرأة و هو غلام أ يحل له أن يتزوج أختها لأمها من الرضاع فقال إن كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحل واحد فلا يحل و إن كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحلين فلا بأس و نحوها موثقة عمار المتقدمة منها فى أدلة القول المشهور باعتبار اتحاد الفحل فى مقابل الطبرسى فتأمل و فى حكم أولئك الحواشى فروعهم فيحرم المرتضع عليهم.

### الرابعة عشر لا يحرم أصول المرتضع على من فى حاشية نسب المرضعة

فيجوز لآباء المرتضع و إن علو التزويج فى أخوات المرضعة و لإخوتها التزويج فى أمهات المرتضع و لا يتوهم فى الأول كون المرضعة فى حكم الزوجة فلا يجوز العقد على أختها لعدم ثبوت الزوجية بالرضاع و لا فى الثانى كون أم المرتضع أما لولد أخت إخوة المرضعة و أم ولد الأخت محرمة لكونها أختا لما مر من أن الحرمة إنما تعلقت على عنوان الأخت لا على أم ولد الأخت و إن تلازم العنوانان فى النسب.

### الخامسة عشر تحرم فروع المرتضع على حواشى نسب المرضعة و رضاعها

لكونهم خئولة لأبيهم بلا إشكال و لا خلاف و لا يحرمون على فروع أولئك الحواشى.

### السادسة عشر لا يحرم من فى حاشية نسب المرتضع على من فى حاشية نسب المرضعة

فيجوز لإخوة المرتضع التزويج فى أخوات المرضعة و لإخوة المرتضع على نفس المرضعة فعدم تحريمهم على حواشيها أولى و المستند فى الكل عدم الدليل إذ لم يحدث بينهم بالرضاع عنوان من العناوين المتعلق بها التحريم فى النسب.

### السابعة عشر يحرم المرتضع لو كانت أنثى على الفحل إجماعا

لأنها بنته من الرضاع.

### الثامنة عشر لا يحرم أصول المرتضع الإناث عن أمهاته و إن علون على الفحل

أما أمة فواضح و أما جداته فكذلك على الأشهر لأن غاية ما حصل بالرضاع كونهن جدات لولده و جدات الولد لا يحرمن على الأب إلا من جهة كونهن جدات النفس الأب أو أمهات أزواجه و لم يحصل بالرضاع شىء من العنوانين فى المقام و نسب إلى ابن إدريس تحريم جدة المرتضع على الفحل و هو ضعيف ثم إذا لم تحرم المرتضع على الفحل لم يحرم فروع تلك الأصول عليه فعمة المرتضع

و خالته لا تحرمان على الفحل فإن الفرع لا يزيد على الأصل.

**التاسعة عشر يحرم فروع المرتضع و إن نزلوا على الفحل لكونهم بمنزلة أحفاده من غير فرق بين فروعه الرضاعية و النسبية**

بلا خلاف و لا إشكال فى ذلك.

المكاسب، ج۴، ص ۳۸۶

**العشرون لا تحرم من فى حاشية نسب المرتضع**

أعنى أخواته على الفحل على الأشهر لعدم الدليل على التحريم عدا ما يتخيل من كونها أخوات لولده و لا يخفى أن التحريم لم يتعلق بهذا العنوان و إنما تعلق بعنوان البنت أو الربيبة اللذين لا ينفك أحدهما عن عنوان أخت الولد فى النسب و نسب إلى الشيخ فى الخلاف و ابن إدريس تحريم أخت المرتضع على الفحل و هو ضعيف.

**الحادية و العشرون يحرم المرتضع على أصول الفحل**

لكونهم جدودة له بلا خلاف و لا إشكال.

**الثانية و العشرون لا يحرم أصول المرتضع على أصول الفحل**

فيجوز لآباء المرتضع أن يتزوجوا فى أمهات الفحل و كذا لآباء الفحل أن يتزوجوا فى أمهات المرتضع لعدم الدليل إلا تخيل كون أمهات الفحل بمنزلة جدات المرتضع فيحرم على أبيه و على بعض أجداده و كذا أمهات المرتضع بالنسبة إلى آباء الفحل.

**الثالثة و العشرون يحرم فروع المرتضع على أصول الفحل لأنهم جدودة له**

و قد مر تحريمهم على الفحل لكونهم أحفادا له فيحرمون على آبائه أيضا لأن المحرم على شخص لأجل النسب محرم على آبائه أيضا فكذلك فى الرضاع.

**الرابعة و العشرون لا يحرم من فى حاشية نسب المرتضع على أصول الفحل**

لما تقدم من عدم حرمتهم على نفس الفحل و يجرى هنا الخلاف المنسوب إلى ابن إدريس فى تلك المسألة.

**الخامسة و العشرون يحرم المرتضع على فروع الفحل نسبا و رضاعا و إن نزلوا**

لأنهم إخوة و أولاد إخوة بلا خلاف فى ذلك و يدل عليه بعد الإجماع أخبار كثيرة و لا فرق فى الفروع بين كونهم من مرضعة المرتضع أو من غيرها فلو كان لرجل عشر نساء و كان له من كل منها بنت و ابن من الولادة و أرضعت كل واحدة منهن غلاما أو جارية بلبن ذلك الفحل حرم الذكور العشرون على البنات العشرين.

**السادسة و العشرون يحرم أصول المرتضع على فروع الفحل**

أعنى المتولدين منه و إن لم يقتضه القاعدة من جهة أن فروع الفحل لم يزيدوا على أن صاروا إخوة لولد أصول المرتضع و لا دليل

علی تحریم إخوة الولد من حیث إنهم إخوة الولد و لهذا قیل هنا بعدم التحریم إلا أن الأظهر التحریم لصحیحة علی بن مهزیار قال: سأل عیسی بن جعفر بن عیسی أبا جعفر الثانی عن امرأة أرضعت لی صبیا هل یحل لی أن أتزوج ابنة زوجها فقال ما أجود ما سألت من هنا یؤتی أن یقول الناس حرمت علیه امرأته من قبل لبن الفحل هذا لبن الفحل لا غیره فقلت له الجاریة لیست ابنة المرأة التی أرضعت لی بل ابنة غیرها فقال لو کن عشرا متفرقات ما یحل لک شیء منهن و کن فی موضع بناتک و الروایة و إن اختصت بتحریم ولد الفحل علی أب المرتضع إلا أن تحریمهم علی أمه أیضا ثابت بالإجماع المرکب ظاهرا مع أن کونهم بمنزلة بنات أب المرتضع یستلزم کونهم بمنزلة أبناء أمه ثم إن ظاهر الروایة کما تری مختص بفروع الفحل نسبا و یلحق بهم فروعه رضاعا و لعله لقاعدة یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فإذا حرم ولد الفحل نسبا علی أصول المرتضع حرم ولده رضاعا و لأن منشأ صیرورتهم أولادا لأصول المرتضع إخوته لولدهم و لا فرق بین الأخوة النسبیة و الرضاعیة.

### السابعة و العشرون یحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا علی فروع الفحل نسبا و رضاعا

و المرتبة الأولی لأنهم عمومة لفروع المرتضع و أما فروع الفحل فی غیر المرتبة الأولی فلا یحرمون علی فروع المرتضع.

الثامنة و العشرون لا یحرم من فی حاشیة نسب المرتضع

و هم إخوته و أخواته علی فروع الفحل لأنهم لم یزیدوا علی أن صاروا بالرضاع إخوة لأخی أولئک و إخوة الأخ لیست موجبة للتحریم إذ قد یتزوج أخ الرجل لأبیه أخته لأمه و لو قید بالأخ من الأبوین فلا یوجب التحریم و إنما یحرم إخوة الأخ للأبوین من جهة کونهم إخوة و لم یحصل بالرضاع هذا العنوان فالحاصل بالرضاع غیر موجب للتحریم و الموجب للتحریم غیر حاصل خلافا للشیخ و جماعة فحکموا بالتحریم لأن صیرورة الفروع بمنزلة الأولاد لأصول المرتضع بحکم صحیحة ابن مهزیار المتقدمة یستلزم کونهم إخوة لإخوة المرتضع فیحرمون علیهم و قد سبق فی المسألة الثانیة عشر أن هذا القول لا یخلو عن قوة.

### التاسع و العشرون یحرم المرتضع علی من فی حاشیة نسب الفحل أو رضاعه

لأنهم عمومة له و هذا مما لا إشکال فیه و لا خلاف

### الثلاثون لا یحرم أصول المرتضع علی من فی حاشیة نسب الفحل

إذ لا یحدث بینهم بالرضاع رابطة من الروابط المحرمة.

### الواحد و الثلاثون یحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا

علی من فی حاشیة الفحل نسبا أو رضاعا لأنهم عمومة لأبیهم و یحل لهم فروع أولئک الحواشی.

### الثانی و الثلاثون لا یحرم من فی حاشیة نسب المرتضع علی من فی حاشیة نسب الفحل

لأن حواشی المرتضع لا تحرم علی نفس الفحل فأولی بأن لا تحرم علی حواشیه و یجیء علی القول المنسوب إلی ابن إدریس من تحریم أخت المرتضع علی الفحل تحریمها علی إخوته لکنه لا دلیل علیه.

## و ینبغی التنبیه علی أمور

### الأول حیث عرفت أن الضابط فی حصول الحرمة بالرضاع ملاحظة الرابطة النسبیة التی علق علیها التحریم

فإن حصل بالرضاع نظیرها ثبتت الحرمة و إلا فلا إلا ما خرج بالدلیل کما عرفت فی المسألة العاشرة و السادسة و العشرین و لا عبرة بأن یحصل بالرضاع رابطة مغایرة للرابطة المعلق علیها التحریم مقارنة معها فی الوجود دائما أو فی بعض الأحیان و ما دل علی خروج المسألتین السابقتین أو نحوهما عن هذه الضابطة لا یعطی ضابطة کلیة لتحریم کل عنوان ملازم فی النسب لعنوانات التحریم بل یقتصر علی مورده و التعدی قیاس لا نقول به. فاعلم أنه لا فرق فی الرابطة النسبیة التی یکون نظیرها الحاصل بالرضاع محرما بین أن یکون التحریم المعلق علیها لأجل وجودها بین نفس المحرم و المحرم علیه و یسمی بالمحرم النسبی کما فی المحرمات السبع النسبیة و بین أن یکون التحریم لأجل وجودها بین المحرم و زوج المحرم علیه أو من فی حکمه و یسمی بالمحرم لأجل المصاهرة و هی عبارة عن علاقة تحدث بین کل من الزوجین و أقرباء الآخر کأم الزوجة مثلا فإن التحریم علق علی أمومة الزوجة و هی رابطة نسبیة بین المحرم و هی الأم و بین زوجة المحرم علیه و کأم المزنی بها و الموطوءة بالشبهة و غیرهما و تسمیة الأول بالمحرم لأجل النسب و الثانی بالمحرم لأجل المصاهرة باعتبار ملاحظة العلاقة الکائنة بین نفس المحرم و المحرم علیه و أنها قد تکون نفس الرابطة النسبیة المعلق علیها التحریم فی المحرمات السبع و قد یکون أمرا حاصلا منها کما فی المحرمات بالمصاهرة و لکن التحریم فی الکل معلق علی الرابطة

المکاسب، ج۴، ص ۳۸۷

النسبیة أما فی المحرمات السبع فظاهر و أما فی المحرمات بالمصاهرة فلأن تحریم أم الزوجة لم تتعلق فی الکتاب و السنة علی علاقة المصاهرة التی بینها و بین الزوج و إنما علق علی الرابطة النسبیة التی بینها و بین زوجة الزوج و هی الأمومة و کذا غیرها و من هنا ظهر فساد ما ربما یسبق إلی الوهم من أن قوله ص: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب إنما یدل علی تحریم نظائر المحرمات السبع الحاصلة بالرضاع و لا یدل علی تحریم نظائر المحرمات بالمصاهرة إذا حصلت بالرضاع کمرضعة الزوجة و رضیعتها و نحوهما لأن هؤلاء لا یحرمون من النسب حتی یحرم نظائرها من الرضاع و إنما یحرم من أجل المصاهرة. توضیح الفساد مضافا إلی ما ذکر أن المصاهرة و هی العلاقة الحاصلة بین کل من الزوجین و أقرباء الآخر لیس مما علق علیها التحریم و إنما علق علی الرابطة النسبیة التی هی منشأ لانتزاعها فتحرم أم الزوجة علی الزوج أیضا من جهة النسب الحاصل بین المحرم و المحرم علیه بل النسب الحاصل بین المحرم و زوجة المحرم علیه و عمدة ما یوقع فی هذا الوهم توهم أن المراد بالنسب فی الحدیث خصوص النسب الحاصل بین المحرم و المحرم علیه نظیر ما اصطلحوا علیه من قولهم سبب التحریم إما نسب و إما مصاهرة حیث یجعلون المصاهرة قسیما للنسب و لا یخفی أنه لا داعی إلی تقیید النسب فی الحدیث بهذا الفرد الخاص بل المراد به أن کل ما یحرم علی شخص من جهة نسب حاصل بینهما أو من جهة نسب حاصل بین أحدهما و زوج الآخر و من فی حکمه فیحرم نظیره من جهة الرضاع الحاصل بینهما أو بین أحدهما و زوج الآخر أو من فی حکمه. و حاصل معناه بعبارة أضبط کل رابطة نسبیة ثبت من جهتها تحریم شخص علی آخر فیثبت التحریم أیضا من جهة نظیرها الحاصل بالرضاع فإذا ورد أمهات الأزواج محرمة فنقول إن التحریم تعلق بالنساء المتصفات بالأمومة للزوجات و هی رابطة نسبیة علق علیها التحریم فإذا حصل نظیرها بالرضاع یحصل الحرمة للحدیث المذکور فظهر أنه کما یصدق علی أم الرجل أنها محرمة علیه من جهة النسب أی من جهة رابطة النسبیة حیث إنها حرمت علیه بعنوان کونها أما له فکذلک یصدق علی أم زوجته أنها محرمة علیه من جهة النسب حیث إنها حرمت علیه من جهة کونها أما لزوجته فالموضوع فی کل من الحکمین معنون بعنوان الأمومة إلا أنها فی الأول بین المحرم و المحرم علیه و فی الثانی بین المحرم و زوج المحرم علیه و من هنا تراهم یتمسکون فی تحریم مرضعة الغلام الموقب و رضیعته علی الموقب بالحدیث المذکور و إلا فأی نسب بین المرضعة و الموقب. و مما ذکرنا ظهر ما فی استشکال صاحب الکفایة الحکم بإلحاق الرضاع بالنسب فی الرابطة النسبیة الموجودة بین أحد الزوجین و أقرباء الآخر الموجدة لعلاقة المصاهرة بین الزوجین فی ثبوت أحکام المصاهرة بالنسبة إلی أحد الزوجین و بعض ذوی الرابط الرضاعیة للآخر و أنه إن کان الإجماع علی ذلک فهو و إلا ففی دلالة الحدیث المشهور علی ذلک إشکال و قد عرفت أنه لا إشکال فی المسألة أصلا بحمد الله و سبحانه.

## الثانی أن الرضاع کما یؤثر فی ابتداء النکاح یؤثر فی استدامته

فکل رضاع یمنع من النکاح إذا سبقه یبطله إذا لحقه بلا خلاف فیه علی الظاهر و یدل علیه إطلاق الحدیث المشهور:
یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و خصوص بعض الأخبار الواردة فی بعض فروع المسألة منها حسنة الحلبی بابن هاشم عن أبی عبد الله ع قال: لو أن رجلا تزوج جاریة فأرضعتها امرأته فسد نکاحه و رواها فی الفقیه بسند صحیح عن أبی جعفر ع بتفاوت یسیر و نحوها حسنته الأخری عنه ع و یترتب علی ذلک أنه إذا تزوج برضیعة فأرضعتها بعض نساء آبائه و إن علو أو أولاده و إن نزلوا أو إخوته أو أخواته حرمت علیه و کذا لو أرضعتها زوجته الکبیرة بلبنه کما فی الأخبار السابقة و تحرم الکبیرة أیضا مؤبدا و لو أرضعتها بلبن غیره فإن دخل بالکبیرة حرمت علیه أیضا و إن لم یدخل بها حرمت الکبیرة مؤبدا و حرمت الصغیرة جمعا بمعنی جواز تجدید العقد علیها بعد بطلان النکاح الأول و الوجه فی بطلان نکاحهما عدم جواز الحکم بصحة نکاحهما و لا بصحة نکاح أحدهما لأنه ترجیح من غیر مرجح. و استشکل فی الحکم صاحب الکفایة من حیث احتمال القرعة و هو ضعیف و لو أرضعت زوجته الصغیرة إحدی الکبیرتین بلبنه ثم أرضعتها الأخری حرمن جمع و حکی عن الإسکافی و الشیخ أنه تحرم المرتضعة و أولی المرضعتین و لعل وجهه أن أم الزوجة المحرمة هی من زوج ابنته بأن تتصف ابنته بالزوجیة بمعنی تصادق عنوان البنتیة و الزوجیة فی زمان من الأزمنة حتی یصدق علی أمها فی ذلک الزمان أم الزوجة و هاهنا لیس کذلک لأن المرضعة الثانیة إنما صارت أما بعد ما انفسخ عقد الصغیرة فحصلت صفة البنتیة للصغیرة بعد زمان الزوجیة. و یؤیده ما رواه فی الکافی بسند ضعیف بصالح بن أبی حماد عن علی بن مهزیار و رواه عن أبی جعفر ع: قیل له إن رجلا تزوج بجاریة صغیرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخری فقال ابن شبرمة حرمت علیه الجاریة و امرأتاه فقال أبو جعفر ع أخطأ ابن شبرمة حرمت علیه الجاریة و امرأته التی أرضعتها أولا و أما الأخیرة فلا تحرم علیه نکاحها لأنها أرضعت ابنته و لا یبعد العمل بها لموافقتها للأصل ثم إنه کلما حکم بفساد عقد الصغیرة بالرضاع فإن کان الرضاع بسبب مختص بها بأن سعت إلی الکبیرة و هی نائمة و ارتضعت الرضاع المحرم. فقد صرح فی الشرائع و التحریر و المسالک بسقوط مهرها و یحتمل عدم السقوط لأن المهر ثبت بالعقد و لا دلیل علی سقوطه بفعل الصغیرة الذی حصل منها من غیر قصد و تمییز و إن کان بسبب مختص بالکبیرة بأن تولت إرضاعها و کان لها مهر مسمی غرمه الزوج و قیل یغرم نصفه کالطلاق و هو محکی عن الشیخ و جماعة و لا دلیل علیه بناء علی ملک الزوجة لکمال المهر بالعقد و فی رجوع الزوج الغارم إلی المرضعة إشکال و لا یبعد عدم الرجوع فیها إذا کان الإرضاع واجبا علیها لفقد من یرضعها بما یسد رمقها لأنه حینئذ مأمور به فلا یتعقبه ضرر الضمان و الأقوی عدم الرجوع لعدم الدلیل و نظائره کثیرة کما لو قتلت الزوجة أو ارتدت بعد الدخول أو أرضعت من ینفسخ نکاحها بإرضاعه فإن المهر ثابت فی جمیع الصور علی الزوج و لا یرجع بعد غرامته إلی أحد نعم مقتضی قاعدة نفی الضرر رجوع الزوج بما یغرمه و إن لم نقل بضمان البضع فإن مقتضی ضمانه الرجوع إلی مهر المثل أو نحوه لا ما یغرمه و عدم الرجوع فی الأمثلة المذکورة و لهذا یغرم الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم بطلاق الزوج الأول للمرأة المهر للثانی. و یؤیدها ما رواه فی الفقیه بسند ضعیف عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظلة عن أبی عبد الله ع قال: سألته عن رجل قال لآخر اخطب لی فلانة فما فعلت شیئا مما

المکاسب، ج۴، ص ۳۸۸

قاولت من صداق أو ضمنت من شیء أو شرطت فذلک لی رضا و هو لازم لی و لم یشهد علی ذلک فذهب فخطب له و بذل عنه الصداق أو غیره مما طالبوه و سألوه فلما رجع إلیه أنکر ذلک کله قال یغرم لها نصف الصداق عنه و ذلک أنه هو الذی ضیع حقها إذ لم یشهد علیه بذلک الذی قال دل بعموم التعلیل علی أن التضییع سبب للغرامة و قد حصل فیما نحن فیه من المرضعة الغرور.

## الثالث [ما حکی عن المحقق الثانی عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع فی صور کثیرة]

### اشارة

اعلم أنه قد حکی شیخنا المحقق الثانی فی رسالته الرضاعیة عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع فی صور کثیرة و نسب ذلک إلی اشتباههم و ذکر أنه لا مستند لهم فی ذلک و أنهم زعموا أن ذلک من فتاوی شیخنا الشهید و لیس لهم إسناد یتصل بشیخنا فی هذا الفتوی ثم قال نعم اختلف أصحابنا فی ثلاث مسائل قد یتوهم منه القاصر عن درجة الاستنباط أن یکون دلیلا لشیء من هذه المسائل أو شاهدا علیها إلی أن قال إن المسائل المتصورة فی هذا الباب کثیرة لا تنحصر و الذی سنح لنا الآن ذکره خارجا عن المسائل الثلاث المشار إلیها صور ثم ذکر الصور ثم عقبها بذکر المسائل الثلاث التی ذکر أنه اختلف فیها الأصحاب.

أقول إن هذا المتوهم قد استند فی دعوی النشر إلی عموم المنزلة فی الرضاع المشهور فی الألسنة و حاصل تفسیره أنه إذا حصل بالرضاع عنوان مصادف لعنوان الذی تعلق به التحریم فی النسب حکم بتحریمه و إن لم یحصل بالرضاع نفس ذلک العنوان المنوط به التحریم مثلا إذا أرضعت امرأتک ولد بنتک فقد صارت المرضعة أما لولد ابنتک و أم ولد البنت حیث إنه عنوان مصادف فی النسب لعنوان البنت محرمة فإذا حصلت هذا العنوان بإرضاع امرأتک ولد بنتک تحقق التحریم و بطلان نکاح الجد و المرضعة و إن لم یتحقق عنوان البنتیة و هکذا فها أنا أذکر المسائل الثلاث التی ذکر المحقق أنه مما تعرض له الأصحاب و اختلفوا فیها ثم أذکر غیرها من الصور التی ذکر أن القول بالتحریم فیها توهم و أنه لیس به قائل معروف بین الأصحاب و أن نسبته إلی الشهید غیر ثابتة فنقول

### أما المسائل المختلف فیها

#### فإحداها حرمة جدات المرتضع علی صاحب اللبن

اختلف فیها الأصحاب علی قولین و قریب منه أم المرضعة وجدتها بالنسبة إلی أب المرتضع. و قد تقدم فی المسألة الثانیة عشر نسبة القول بتحریم جدات المرتضع علی الفحل إلی ابن إدریس و عزی هذا القول إلی جماعة من الأصحاب و قد عرفت فی تلک المسألة أنه لا وجد للتحریم عدا توهم صیرورة جدات المرتضع جدات لولد الفحل و جدة الولد محرمة لکونها أما أو أم زوجة و کلتاهما محرمتان و مثل هذا جار فی أم المرضعة وجدتها بالنسبة إلی أب المرتضع و مرجع هذا الاستدلال إلی دعوی عموم المنزلة فی الرضاع التی ذکرنا تفسیره قریبا و أثبتنا فساده لعدم الدلیل علیه فی المسألة الثانیة من المسائل المتقدمة.

#### و ثانیتها أخوات المرتضع نسبا و رضاعا بشرط اتحاد الفحل هل یحللن للفحل أم لا

و قد حکی عن الشیخ و ابن إدریس القول بالتحریم و لعله لأنهن بمنزلة ولده کما أن أولاد الفحل بمنزلة ولد أب المرتضع لصحیحة علی بن مهزیار المتقدمة. و قد عرفت فی المسألة العشرین من المسائل المتقدمة ضعف هذا القول لأن الحکم بکون أولاد الفحل و المرضعة بمنزلة ولد أب المرتضع لا یقتضی الحکم بکون أولاد أبوی المرتضع بمنزلة أولاد الفحل بل غایة ما حصل من ارتضاع أخیهم بلبنه هو کون أخیهم بمنزلة ولده فهم إخوة ولده و أخ الولد لا یحرم إلا إذا کان ولدا.

#### و ثالثها أولاد صاحب اللبن ولادة و رضاعا و أولاد المرضعة ولادة هل تحرم علی أب المرتضع.

و قد عرفت فی المسألة العاشرة و السادسة و العشرین أن الأصح التحریم للأخبار المتقدمة فی المسألتین و إن کان القاعدة لا تقتضی

التحریم نظرا إلی أنه لم یحصل بالرضاع إلا أخوة أولاد صاحب اللبن و المرضعة للمرتضع فهم إخوة ولد لأب المرتضع و أخ الولد لا یحرم إلا إذا صدق الولد علیه إما من النسب و إما من الرضاع لکن الأخبار المتقدمة قد دلت علی أنهم بمنزلة ولده فهذه المسائل الخلافیة التی ذکرها المحقق فی الرسالة و صرح فی غیر الأخیرة بعدم التحریم. أقول هنا مسألة رابعة اختلف فیها و هی مسألة تحلیل أولاد صاحب اللبن نسبا و رضاعا و أولاد المرضعة نسبا علی إخوة المرتضع الذین لم یرتضعوا بلبن ذلک الفحل.

## و أما المسائل التی ذکرها و نسب القول بالتحریم فیها إلی الوهم

### اشارة

فهی ثلاثة عشر مسألة

### الأولی أن ترضع المرأة بلبن فحلها

الذی هی فی نکاحه حین الإرضاع أخاها أو أختها لأبویها أو أحدهما فیقال إن ذلک موجب لتحریم المرضعة علی زوجها من جهة أن المرتضع صار ولدا للفحل و المرضعة فهی أخت ولد الفحل و أخت الولد محرمة من النسب فکذا من الرضاع.
و بعبارة أخری الفحل یصیر أبا رضاعا لأخ الزوجة أو أختها و کما أن أباهما النسبی محرم علیها فکذا الرضاعی و الحق أنه توهم کما ذکره شیخنا المحقق لما مر فی المسألة العشرین من المسائل المتقدمة من عدم تحریم من حاشیة نسب المرتضع علی الفحل و أن الخلاف هنا محکی عن الشیخ و ابن إدریس و هو ضعیف لکن یرد علی شیخنا المحقق أن هذه المسألة هی ثانیة المسائل التی ذکر فیها الخلاف بین الأصحاب فإن تحریم المرضعة فی الفرض المذکور علی زوجها مبنی علی تحریم أخوات المرتضع علی الفحل و هی عین المسألة الثانیة من الثلاث المتقدمة. نعم لو کان قولهم التحریم ناشئا عن غیر ما ذکر فی توجیهه مثل صیرورة المرضعة أما لأخ الزوجة من أمها و هی محرمة علی الزوج أمکن کونها بهذا الاعتبار مسألة خارجة عن المسائل الثلاث.

### الثانیة

أن ترضع الزوجة المذکورة ولد أخیها.

### الثالثة أن ترضع ولد أختها

فقد یتوهم التحریم فی هاتین المسألتین من جهة صیرورة المرضعة عمه أو خالة لولد الفحل من الرضاع و عمة الولد محرمة جمعا و لأن الفحل فی المسألة الأولی أب رضاعی لولد أخ المرضعة فکما أن الأب النسبی لولد أخیها محرمة علیها لأنه أخوها فکذا الأب الرضاعی له و لا یخفی أیضا فساد التوهمین لأن عمة الولد إنما یحرم لکونها أختا فإذا تحقق بالرضاع علاقة الأختیة تحقق التحریم و قد عرفت ذلک فی المسألة الثانیة عشر و کذا الکلام فی الأب النسبی لولد الأخ فإنه لا یحرم إلا لأجل عنوان الأخوة و أما خاله الولد فتحریمها علی الأب مما لا یتفوه به أحد إذ لم یحصل الجمع بین الأختین الذی هو مناط تحریم خاله الولد. نعم یصدق علی المرضعة

أنها أم للمرتضع و خالته و الجمع بين الأختين المحرم هو أن يكون للشخص امرأتان يصدق على إحداهما أنها أم لولده و على الأخرى أنه خاله لولده لا أن يكون له امرأة واحدة يصدق عليها أنه أم ولده و خالته و قد حكى عن السيد الداماد الجزم بالتحريم فى المكاسب، ج۴، ص ۳۸۹
هذه الصورة و هو بعيد

## الرابعة أن ترضع الزوجة المذكورة ولد ولدها ابنا كان أو بنتا

و مثله ما لو أرضعت إحدى زوجيته و ولد ولد الأخرى فيقال هنا بتحريم المرضعة فى الفرض الأول و ضرتها فى الفرض الثانى على زوجهما من جهة صيرورتها جدة ولدها و جدة الولد محرمة على الأب لأنها إما أم و إما أم الزوجة و كلتاهما محرمتان و الأقوى فى هذه أيضا عدم التحريم كما نبهنا عليه فى المسألة الثانية عشر من أن أصول المرتضع لا يحرمن على الفحل ثم إن هذه المسألة أول المسائل الثلاث الخلافية التى ذكرها شيخنا المحقق أعنى تحريم جدات المرتضع على الفحل و قد يستند التحريم فى هذه المسألة مع كون المرتضع ولد بنت الفحل إلى صيرورة المرضعة أما لولد بنته و أم ولد البنت من النسب محرمة لكونها بنتا فكذا تحرم من الرضاع و فيه ما مر فى المسألة الثانية.

## الخامسة

أن ترضع الزوجة المذكورة عمها أو عمتها.

## السادسة أن ترضع خالها أو خالتها

فيقال إن الزوجة تصير بالإرضاع إما لعمها أو لعمتها أو خالها أو خالتها و أم عم الزوجة أو عمتها أو خالها أو خالتها محرمة على الزوج لأنها جدة الزوجة لأمها أو لأبيها أو أن الزوجة تصير بإرضاع زوجته لهؤلاء أبا لهم من الرضاع و هذه الزوجة تحرم على أبيهم من النسب لأنه جدها فتحرم على أبيهم من الرضاع و يظهر الجواب عن الوجهين بما مر مرارا فإن أم عمومة الزوجة و خئولتها إنما حرمت على الزوج من جهة الدخول فى أمهات النساء و لم يحصل هذا العنوان للمرضعة و كذا يحرم المرأة على أب عمومتها و خئولتها لأجل كونه جدا لها و لم يحصل عنوان الجدودة للفحل بالرضاع و اعلم أن هذه المسألة من فروع المسألة الأولى لأن أخوات المرتضع إذا حرمت على الفحل من جهة كونهن كالأولاد له حرمت عليه أولادهن و هذه المرضعة تصير من أولاد الإخوة و قد عرفت أن تلك المسألة من المسائل الخلافية فلا وجه لعد هذه المسألة مسألة أخرى غير المسألة الأولى كما لا وجه لعد كلتيهما خارجة عن المسائل الخلافية.

## السابعة

أن ترضع الزوجة المذكورة ولد عمها أو عمتها.

### الثامنة أن ترضع ولد خالها أو خالتها

فقال فی صورة إرضاع ولد العم أو الخال إن الفحل يصير أبا لهذا الولد فيحرم على المرضعة لأنه إما أبو ولد عمها أو أبو ولد خالها و كلاهما محرمان عليها و إن الأول عمها و الثانی خالها و أما إرضاع الزوجة ولد خالتها أو عمتها فلم أعثر فيه على ما يوجب توهم التحريم فيه إلا- إذا قلنا بحرمة الجمع بين المرأة و ابنة أخيها أو أختها مطلقا حتى مع إذنها و حينئذ فيجری فيه التوهم الذی جری فی المسألة الثالثة من إرضاع الزوجة ولد أختها فراجع. و قد صرح بعض من جزم بالنشر فی صورة إرضاع ولد العم و الخال بعدم النشر فی إرضاع ولد العمة و الخالة و يظهر الكلام فی فساد توهم الحرمة هنا مما مر مرارا.

### التاسعة أن ترضع الزوجة المذكورة أخ الزوج أو أخته

فيقال إن المرضعة صارت أم أخيه لأبويه أو أخته كذلك و هی محرمة لكونها أما و فيه أن حرمة أم الأخ للأبوين فی النسب لعلاقة الأمومة بينهما و نظيرها لم يحصل بالرضاع و إنما حصل به أمومة الأخ و لم يتعلق التحريم بالنسب به.

### العاشرة أن ترضع ولد ولد الزوج فيقال إنها صارت أما لولد ولده

و أم ولد الولد محرمة لكونها إما بنتا و إما زوجة ابن و فيه أن شيئا من عنوانی البنت و زوجة الابن لم يحصل بالرضاع مع أن حصول زوجية الابن لا يجدی لأن الزوجية لا تثبت بالرضاع إجماعا.

### الحادية عشر أن ترضع ولد أخيه أو ولد أخته

و لا يخفى أنه ليس فی إرضاع ولد الأخ هنا ما يوجب التوهم لأن المرضعة لم تزد على أن صارت أما لولد أخی زوجته و أم ولد الأخ ليس حراما على الشخص. نعم يقال فی فرض إرضاع ولد الأخت إنما تصير أم ولد الأخت و هی محرمة لكونها أختا و فيه أن أم ولد الأخت ليست محرمة إلا لعنوان الأخوة الغير الحاصلة بالرضاع.

### الثانية عشر

أن ترضع عم الزوج أو عمته.

### الثالثة عشر أن ترضع خال الزوج أو خالته

فيقال إن المرضعة حيث إنها صارت إما لعمومه الزوج أو خئولته حرمت عليه لكونها جدة له و فيه ما مر غير مرة و حاصله أنه لم يثبت من أدلة إلحاق الرضاع بالنسب إلا أن الرضاع فرع النسب فكل علاقة حصلت بالرضاع إنما توجب الحرمة إذا كان نظيرها الحاصل

بالنسب موجبا للحرمة إذ لا یعقل أن یثبت الحرمة لأجل علاقة رضاعیة و لو فرض حصولها بالنسب لم یوجب التحریم لأن هذا مناف لفرعیة الرضاع و أصالة النسب فنقول فی هذه الصورة الثالثة عشر لم یحصل بالرضاع إلا علاقة الأمومة بین المرضعة و عمومة الزوج أو خئولته و نظیرها الحاصل بالنسب لیس موجبا للتحریم لأن الأم النسبیة للعمومة و الخئولة لا تحرم علی الشخص من حیث أمومتها لعمومته أو خئولته بل من حیث علاقة جدودتها له فلا یحکم بالحرمة فی الرضاع إلا إذا حصلت هذه العلاقة لا علاقة مستلزمة لها لا دخل لها فی التحریم و لو حصلت من جهة النسب کما مر مرارا فراجع. الحمد لله أولا و آخرا

المکاسب، ج۴، ص ۳۹۰

## ۸- رسالة فی التحریم من جهة المصاهرة

### الباب الأول فی المصاهرة

و هی علاقة تحدث بین کل من الزوجین و أقرباء الآخر توجب حرمة النکاح من عقد علی امرأة حرم علیه أمها و إن علت تحریما مؤبدا و إن لم یدخل بالمعقودة علی المشهور بل عن الروضة أنه کاد یکون إجماعا. و فی الریاض أن عن الناصریات و الغنیة دعوی الإجماع علیه لعموم قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ السلیم عن معارضة ما یصلح لتخصیصه عدا ما یتراءی من احتمال کون القید فی قوله مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ راجعا إلی هذه الجملة کما یرجع إلی الربائب اتفاقا فیسقط ذلک عن الحجیة و ما یتوهم من الاتکال علی بعض الروایات فی تخصیص الآیة و شیء منهما لا یقدح فی ظهورها أما القید الراجع إلی الربائب فلأن إرجاعه إلی قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ موجب لاستعمال کلمة من فی معنیین لأنها بالنسبة إلی الربائب ابتدائیة و بالنسبة إلی قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ لو رجع إلیه بیانیة و هو غیر جائز و لو استعملت فی القدر المشترک و هو مطلق الاتصال کان به مخالفا لظهورها فی الابتداء و أما الروایة فلا تصلح مخصصة لمعارضتها بأکثر منها و أشهر و أقوی.

و منها المحکی عن تفسیر العیاشی عن أبی حمزة عن مولانا الباقر ع: أنه سئل عن رجل تزوج امرأة و طلقها قبل أن یدخل بها أ تحل له ابنتها قال فقال قد قضی فی ذلک أمیر المؤمنین ع لا بأس به إن الله یقول وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَکُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَیْکُمْ و لو تزوج الابنة ثم طلقها قبل أن یدخل بها لم تحل له أمها قال قلت له أ لیس هما سواء قال فقال لا لیس هذه مثل هذه إن الله عز و جل یقول وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ لم یستثن فی هذه کما اشترط فی ذلک هذا هنا مبهمة لیس فیها شرط و ذلک فیها شرط فکذلک و قد استنهض بعض المعاصرین بهذه الروایة علی رجوع القید الواقع عقیب الجمل المتعددة إلی الأخیرة نظرا إلی استدلال المصنف بإطلاق غیر الأخیرة و فیه نظر لجواز کون الوجه فی إطلاقها عدم صلاحیته برجوع القید إلیها کما عرفت. و محل النزاع فی المسألة الأصولیة فیما إذا صلح القید لغیر الأخیرة أیضا و کیف کان فالمحکی عن العمانی من اشتراط الدخول فی المعقودة فی تحریم أمها ضعیف جدا و إن صحت روایته و یحرم أیضا بالعقد علیها بناتها و إن نزلن لکن مع عدم الدخول إنما تحرم جمعا بمعنی تحرم الجمع بینها و بینهن لا عینا فإن دخل بالأم حرمن مؤبدا بقوله تعالی وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ و یدل علیه الروایات المستفیضة و تحرم المعقود علیها و إن لم یدخل بها علی أب العاقد و إن علا لعموم وَ حَلائِلُ أَبْنائِکُمُ و علی ابنه و إن نزل و یدل علیه صحیحة محمد بن مسلم و فیها بعد الاستدلال علی حرمة أزواج النبی ص علی الحسن و الحسین ع بقوله و لا تنکحوا ما نکح ءاباؤکم من النساء إنه لا یصلح للرجل أن ینکح امرأة جده و لو وطئ أحدهما زوجة الآخر لشبهة لم تحرم الموطوءة علی الزوج لأصالة بقاء الحل و فحوی ما فی الروایات من أن الحرام لا یحرم الحلال و للروایة فیمن عقد علی أم زوجته و وطئها بشبهة و قیل یحرم علی الابن زوجته إذا وطئها أبوه بشبهة لعموم قوله تعالی وَ لا تَنْکِحُوا ما نَکَحَ آباؤُکُمْ مِنَ النِّساءِ بناء علی أن النکاح هو الوطی و کذا لا تحرم الزانیة علی أب الزانی و ابنه و له النکاح مطلقا علی رأی نسب إلی الأکثر لاستصحاب صحة العقد

علیها قبل الزنی و لا یعارضه استصحاب حرمة الوطی و النظر قبل العقد لأنا إذا ثبتنا صحة العقد بالاستصحاب لزمها ترتیب الآثار و لعموم قوله تعالی وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ و لما دل من الروایات علی عدم تحریم أم المزنی بها و بنتها علی الزانی بناء علی عدم الفرق بین أصول الزانی و المزنی بها و فروعهما فی نشر الحرمة و عدمه خلافا للمحکی عن الأکثر فیحرم لروایة ابن أبی عمیر عن أبی بصیر و روایة علی بن جعفر عن أخیه ع و موثقة عمار و کذا لا تحرم أم المزنی بها و لابنتها و إن تقدم لما مر من الأصل.

و العموم مضافا إلی روایة هشام بن المثنی و حسن بن سدیر و حنان بن أسد و روایة سعید بن یسار و مرسلة ابن رباط و الأولیان تقبلان الحمل علی ما إذا وقع الفجور بعد العقد بخلاف الأخیرتین لکنهما معارضتان بغیرهما مما دل علی التحریم کصحاح محمد بن مسلم و عیص بن القسم و منصور بن حازم فلا بأس بحملهما علی ما إذا لم یحصل الزنی و یراد بلفظ الفجور فیهما مثل اللمس و القبلة و نحوهما علی ما ذکره الشیخ فی التهذیب و استثنی من قال بعدم تحریم بنت المزنی بها صورتین أشار إلیهما المصنف قدس سره بقوله علی أن یزنی بعمته أو خالته فإن بنتها تحرمان أبدا بلا خلاف و لکن النص مختص بالخال ثم إن الخلاف المتقدم فیما أن سبق الزنی علی العقد و إن لم یسبق علی الوطی و إلا یسبق علی العقد و إن سبق علی الوطی فلا یحرم إجماعا للأخبار المستفیضة الدالة علی أنه لا یحرم الحرام و الحلال. نعم فی بعض الروایات اشتراط عدم التحریم بتأخر الزنی عن الوطی کروایة أبی الصباح و مفهوم الحصر فی روایة عمار و کذا لا یحرم لأجل الوطی بالشبهة تزویج الموطوءة علی أب الواطئ و ابنه و لا علی الواطئ أمها و بنتها علی رأی المصنف و جماعة قدس أسرارهم و إن لحق به النسب للأصل و عموم وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ. نعم من قال بالنشر فی الزنی فالقول به هنا أولی و النظر إلی ما یحرم علی غیر المالک للنظر لأجل الملک أو العقد أو التحلیل النظر إلیه و کذا لمسه لا ینشر الحرمة و إن کان الناظر أبا أو ابنا علی رأی المصنف و شیخه المحقق قدس سرهما للأصل و العموم و خصوص روایة علی بن یقطین و عن الشیخ و أتباعه النشر علی الأب و الابن لعموم وَ حَلائِلُ أَبْنائِکُمُ و لصحیحة ابن بزیع: إن جردها فنظر إلیها بشهوة حرمت علی أبیه و ابنه و نحوها المحکیة عن الفقیه. و عن المفید تخصیص الحرمة بمنظورة الأب لصحیحة محمد بن مسلم: إذا جرد الرجل الجاریة و وضع یده علیها فلا تحل لابنه و لا یخفی قصورها عن إفادة الاختصاص و عن الإسکافی و الشیخ فی الخلاف تحریم أم المنظورة و الملموسة و بنتها علی الفاعل لعموم النبویین: لا

المکاسب، ج۴، ص ۳۹۱

ینظر الله إلی من نظر إلی فرج امرأة و بنتها و فی الآخر: من کشف قناع امرأة حرمت علیه أمها و بنتها و الصحیحة یدل علی أنه إذا رأی من المعقودة ما یحرم علی غیره حرمت علیه بنتها و الکل ضعیف سندا و إفادة و القول الثانی لا یخلو عن قوة و حکم الرضاع فی جمیع ذلک الذی ذکرنا من موارد الوفاق و الخلاف کالنسب بلا خلاف ظاهر لعموم: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فإن معناه کما مر أن العلاقة الحاصلة بسبب الرضاع کالحاصلة بالنسب و کما أن العلاقة النسبیة الثابتة بین الزوجة و أمها أوجبت حرمة الأم علی الزوج فکذلک الرضاعیة الحاصلة بین الزوجة و بین مرضعتها و الحاصل أن العلاقة الحاصلة من الرضاع بمنزلة نظیرها الثابت بالنسب فمرضعة الزوجة أم و بناتها أخوات و کذا مرضعة الزوج و أصولها فلا یقال إن حرمة هؤلاء النسوة بالمصاهرة لا یوجب حرمتها فی الرضاع لأن الرضاع إنما حرم منه ما حرم من النسب لا من المصاهرة. نعم نظیر المصاهرة فی الرضاع أم المرتضع بالنسبة إلی الفحل حیث إنه إذا صار المرتضع ولدا له فأمه بمنزلة زوجته و جدته بمنزلة أم الزوجة فربما یتوهم تحریمها علیه من هذه الجهة و هو غلط فإن المصاهرة لا تحصل بالرضاع و قد یتوهم التحریم هنا من جهة عموم المنزلة بأن یقال إن جده الولد النسبی محرمة کذلک جدة الولد الرضاعی و فیه ما مر فی باب الرضاع و تحرم أخت الزوجة جمعا بالکتاب و السنة و الإجماع من غیر فرق بین الدائمة و المنقطعة و کذا ملک الیمین و کذا تحرم مع بقاء علاقة الزوجیة و لو بجواز الرجوع فی المطلقة الرجعیة العقد علی بنت أختها و أخیها إلا أن یجیز الخالة أو العمة و یدل علیه الأخبار المستفیضة خلافا للمحکی عن القدیمین فجوزاه مطلقا لبعض الروایات و للمحکی عن الصدوق فمنعه مطلقا و لو مع الإذن لبعض آخر و هما ضعیفان لتقیید أولیهما بما دل علی اختصاص الجواز بصورة الإذن و علیه فإن

عصى فى موضع و فعل بطل النكاح على رأى المحقق قدس سره و وقف على الإجازة على رأى كثير من المتأخرين أما البطلان منجزا فهو إما لرواية على بن جعفر الدالة على البطلان و إما للنهى عنه فى الأخبار المقتضى للفساد و إما لأن الصحة فى مثل هذا العقد المنهى عنه يحتاج إلى دليل خاص غير قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ- وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ لعدم ثبوت وجوب الوفاء و الحلية مع الحكم بالحرمة أما الحكم بالحلية فواضح و أما وجوب الوفاء فلأن ما كان ابتداؤه و إحداثه مبغوضا يكون البقاء عليه كذلك و إما لما يستفاد من الروايات الدالة على صحة نكاح العبد بدون إذن مولاه و وقوفه على الإجازة المعللة بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده و فى بعضها أن هذان كإتيان من حرم الله من النكاح فى العدة و اشتباهه. و أما الوقوف على الإجازة فلعموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ مع ضعف رواية على بن جعفر و منع دلالة النهى على الفساد و لعدم منافاة الحرمة قبل الرضا لوجوب الوفاء إلا إذا ادعى أن النهى هنا لعدم قابلية المعقود عليها للعقد كسائر المحرمات فى النكاح و غيره مثل تحريم الأصول و الفروع و تحريم بيع الخمر و شبهه و هو غير ثابت بل لا يبعد أن يكون النهى هنا لعارض و هو رضاء العمة و الخالة و هذا العارض يندفع بالإذن. و أما حكاية الأخبار الواردة فى وقوف نكاح المملوك على الإجازة معللا بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده فالمراد به معصية الله سبحانه فى نكاح النساء المحرمات عليه لا مطلق المعصية لتحققها فى نكاح المملوك قطعا و هنا قول ثالث و هو تخيير العمة و الخالة بين فسخ عقد أنفسهما و فسخ عقد البنت و إمضائهما لوقوع كليهما صحيحين أما عقد العمة و الخالة فواضح و أما عقد البنت فلأنه عقد صدر من أهله فى محله فإذا وقع كلاهما صحيحا و كان الجمع بين العقدين موقوفا على رضاهما تخيرتا بين الرضا بالجمع و دفعه بفسخ أى عقد شاءتا و هو ضعيف لأن العقد الأول وقع لازما و الأصل يقتضى بقاءه و دفع الجميع يحصل بفسخ العقد الطارى و لا يعلم قابلية العقد الأول للفسخ حتى يرتفع الجمع به فيبقى على أصالة اللزوم. و هنا قول رابع يحكى عن الحلى و هو بطلان العقد اللاحق و تزلزل العقد السابق و هو ضعيف إذ مع بطلان اللاحق و صيرورته كالعدم لا وجه لتزلزل العقد السابق و القولان الأولان مترتبان فى القوة و ثانيهما أقوى

و الأخيران مترتبان فى الضعف كذلك و الاحتياط غير خفى و له إدخال العمة أو الخالة على بنت أخيها أو أختها و إن كرهت المدخول عليها و لو تزوج الأختين و إن ترتب صح السابق لوجود المقتضى و عدم المانع و بطلان اللاحق لحرمة الجمع و إن اقترنا مع تعدد العقد أو اتحد العقد عليهما بطل الكل لأن صحة الكل ممتنعة شرعا و صحة أحدهما ترجيح من غير مرجح كما إذا عقد المرأة و أمها و بنتها فى عقد واحد خلافا للمحكى عن الشيخ و أتباعه فيتخير فى إمساك أحدهما لرواية جميل المرمية بالإرسال و الضعف على رواية التهذيب و الكافى و الموصوفة بالصحة على رواية الفقيه. و لو تزوج أخت الأمة الموطوءة بالملك حرمت المملوكة ما دامت الثانية زوجة أو فى حكمها أما صحة التزويج فلعموم وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ و لأن الجمع بين الأختين مطلقا ليس بمحرم و لهذا يجوز الجمع بينهما فى الملك و أما أنه إذا حصل التزويج حرم وطء المملوكة دون المتزوجة فلأن الوطى بالنكاح أقوى من الوطى بملك اليمين لكثرة ما يتعلق به من الأحكام التى لا تتعلق بالوطء بالملك مع أن الغرض الأصلى من الملك المالية دون الوطى و من المتزوجة الوطى و لهذا يجوز تملك الأختين و لا يجوز تزويجها فيرجح المتزوجة فى جواز الوطى و فى التعليل تأمل. و اعلم أنه لا يجوز الجمع بين الأختين فى الوطى بملك اليمين كما لا يجوز الجمع فى النكاح فعلى هذا لو وطئ إحدى الأختين بالملك حرمت الثانية أى تبقى على حرمة الوطى كما كانت كذلك قبل وطئها بعد وطء الأول سواء أبقاها على ملكه أو أخرجها و سواء كان عالما أو جاهلا إلا أن يخرج الأول عن ملكه فيحل الثانية أما حرمة الثانية و حلية الأولى فلاستصحابهما و أن الحرام لا يحرم الحلال و أما حليتها بإخراج الأولى من الملك فلعدم صدق الجمع حينئذ فلا مقتضى للحرمة. و فى المسألة أقوال أخر أقواها دليلا ما تضمنته حسنة الحلبى بابن هاشم: فى أختين وطئ المالك إحداهما ثم وطئ الأخرى فقد حرمت الأولى حتى تموت الأخرى قلت أ رأيت إن باعها أ تحل له الأولى قال إن كان يبيعها لحاجة و لا يخطر على قلبه من الأخرى شىء فلا أرى لك بأسا و إن كان إنما يبيعها ليرجع إلى الأولى فلا كراهة و نحوها رواية الكنانى إلا أن فيها سقطا لا يخل بالمقصود فإن الظاهر اتحاد متنها مع متن رواية الحلبى و ظاهرهما و إن عم صورة الجهل إلا أن فى بعض المكاسب، ج۴، ص ۳۹۲

الأخبـار تخصـیص ذلک بصورة العلم و لا یجوز للرجل أن یعقـد علی أمته إجماعا و للتفصـیل فی قوله إِلَّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ و معنی عـدم الجواز هنا اللغویة و لا یجوز للحرة أی یحرم علیها أن تنکح عبدها إجماعا أیضا: و قد حد أمیر المؤمنین ع امرأة أمکنت نفسها من عبدها

## الثانی الکفر

### اشارة

و فیه بحثان

### الأول یحرم علی المسلم نکاح غیر الکتابیة

#### اشارة

من النسـاء الکوافر دائمـا و متعـة و ملـک یمین بلاـ خلاـف کمـا صـرح به غیر واحـد و إجماعـا کمـا ادعـاه آخرون للکتـاب و السـنة المسـتفیضة و فیها أی فی الکتابیـة قولان من حیث حرمـة مطلق النکاح أو خصوص الـدوام و إلا فقـد حکی فی المسألـة أقوال سـتة و یحتمل أن یکون القولان المذکوران أشـهر الأقوال فی المسألة ثم الأشـهر منهما و أقربهما عند المصـنف و جماعة قدس سـرهم حرمة الـدائم و جواز المنقطع و ملک الیمین أما حرمة الدائم فلقوله تعالی وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ و قوله وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ مضافا إلی بعض الروایـات کروایـة الحسن بن الجهم و المحکی من نوادر الراونـدی و أمـا جواز المنقطع فلبعض الروایات المصـرحة بالجواز المنجبر ضـعفها لو کان بحکایـة الإجماع عن غیر واحـد مضافا إلی ما دل علی جواز النکاح بملک الیمین کآیة أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ و خصوص الصـحیحة فی المجوسـیة إذا کانت أمه بعـد ما اسـتفید من غیر واحدة من الروایات أن المتمتعة بمنزلة الأمة کل ذلک مضافا إلی عموم قوله وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ خرج منها نکاحهن دواما و لیس فی مقابل المذکور عدا إطلاق الآیتین السابقتین و الروایات و تخصیصـها بمـا ذکرنـا طریق الجمع فـالقول بالمنع مطلقا ضـعیف و أضـعف منه القول بالجواز مطلقا لعموم وَ الْمُحْصَنـاتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ و عموم بعض الأخبار الصـحیحة و بعض الروایات و الآیة نسخت بقوله لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ کما فی بعض الروایات و بقوله تعـالی وَ لاـ تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ کما یظهر عن بعض آخر و الأخبار مقیـدة بالمتعـة مع موافقـة عمومها لمـذهب العامـة علی ما حکی

#### و المجوسیة کالکتابیة

إما لما ورد من ثبوت کتاب لهم و نبی فقتلوا نبیهم و حرقوا کتابهم و إما للنبوی سـنوا بهم سـنة أهل الکتاب و إما لما ورد بالخصوص من جواز التمتع بالمجوسـیة مؤیـدا بما فی مصـححة محمـد بن مسـلم من جواز نکاح المجوسـیة بملک الیمین بعد ضم کون المنقطعة بمنزلـة الأمـة و الصابئون و هم کما قیل طائفـة من النصاری کما أن السامرة طائفـة إن کانوا ملحـدة الأولی منهم عند النصاری و الثانیة عنـد الیهود فکـالوثنی لخروجهمـا حینئـذ عن کلتـا الملتین فلاـ یشار کأنهما فی الحکم للاختلاف فی أصول الملـة و إن کانوا مبتـدعة متوافقـة معهم فی أصـل الملـة فکالکتـابی. و عن مجمع البحرین عن الصـادق ع: أنه لیس للصابئـة دین و لاـ کتاب و مقتضاه أنهم غیر کتابیین و عن الشـیخ التصریح بذلک و عن المصباح المنیر أنهم یدعون أنهم علی دین صابئ بن شیث بن آدم ع و عن الصحاح أنهم من أهـل الکتـاب و حکی عن المحقق الثـانی فی شـرح القواعـد أن الصابئـة فرقتـان فرقـة توافق النصـاری فی أصول الـدین و الأخری

تخالفهم و یعبدون الکواکب السبعة و تسند الآثار إلیها و تنفی الصانع المختار قال و کلام المفید قریب من هذا و قال إن جمهور الصابئین توحد الصانع فی الأزل و منهم من تجعل معه هیولی فی القدم صنع منها العالم فکانت عندهم الأصل و یعتقدون فی الفلک و ما فیه الحیاة و النطق و أنها المدبر لما فی هذا العالم الدائر علیه و عظموا الکواکب و عبدوها من دون الله و سماها بعضهم ملائکة و بعضهم آلهة و بنوا لها بیوتا للعبادات انتهی و عن تفسیر القمی الصابئون قوم لا مجوس و لا یهود و لا نصاری و لا مسلمون و لکنهم یعبدون الکواکب و النجوم و عن التبیان و المجمع للطوسی و الطبرسی أنه لا یجوز عندنا أخذ الجزیة من الصابئة لأنهم لیسوا من أهل الکتاب و کیف کان فجوز النکاح منهم فی غایة الإشکال إذ لم یخرج من عموم أدلة التحریم إلا الیهود و النصاری و المجوس و کونهم منهم یحتاج إلی دلیل إلا أن یقال إن الشک فی دخولهم فیهم یوجب الشک فی شمول العموم لهم فیبقی علی أصل الإباحة لکن الإنصاف أن المتبادر من الیهود و النصاری الخارجین عن العمومات هو ما یقابل الصابئة فالصابئة لو کانت منهم فرضا نشک فی شمول الخاص لهم فیبقی تحت العام ثم اعلم أنه قال فی المسالک لا فرق فی الکتابی بین الذمی و هو القائم بشرائط الذمة منهم و الحربی و هو الناقض لها لعموم الأدلة و فیه إشکال لانصراف الیهود و النصاری إلی الذمی و الله العالم

## [البحث الثانی] لو أسلم زوج المرأة الکتابیة و المجوسیة بقی علی نکاحه و إن لم یدخل

### اشارة

بغیر خلاف بین العلماء حتی المانعین من نکاح الکتابی ابتداء کما یظهر من غیر واحد و یدل علیه ما سیأتی فی من أسلم علی أکثر من أربع و إن أسلمت المرأة دونه أی دون الرجل فإن کان إسلامها قبل الدخول انفسخ النکاح لحرمة نکاح الکافر علی المسلمة وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا و لا عدة علیها هنا حتی یتوقف الانفساخ علی بقائه علی الکفر حتی تنقضی العدة کما فیما بعد الدخول و لا مهر لها أیضا لأن الحدث جاء من قبلها و یدل علی ذلک کله مضافا إلی أن الظاهر أنه المعروف من مذهب الأصحاب کما حکی الصحیح: فی نصرانی تزوج نصرانیة فأسلمت قبل أن یدخل بها قال قد انقطعت عصمتها و لا مهر لها و لا عدة علیها منه و فی روایة السکونی: وجوب نصف المهر لأن الإسلام لم یزدها إلا عزا و هو شاذ و إن کان إسلامها بعده أی بعد الدخول ینتظر العدة عدة الطلاق فإن أسلم فالزوجیة باقیة و إلا بطلت من حین إسلامها و هذا الحکم فی غیر الزوج الکتابی و المجوسی مما لا خلاف فیه ظاهرا کما یظهر من جماعة و أما الکتابی و المجوسی فحکمه أیضا کذلک عند المشهور بل عن الشیخ فی الخلاف دعوی الوفاق و لکنه خالفه فی التهذیبین و النهایة علی ما حکی عنه فحکم ببقاء النکاح و إن لم یسلم الکتابی إلا أنه لا یقربها و لا یتمکن من الخلوة بها لروایة محمد بن مسلم و فیها إرسال لکن عن ابن أبی عمیر و مرسلة جمیل بن دراج و فیها علی بن حدید: و لو أسلم أحد الحربیین قبل الدخول انفسخ العقد و لو کان المسلم هو الزوج لعدم جواز نکاح غیر الکتابیة ابتداء و لا استدامة إجماعا و علیه نصف المهر إن کان الإسلام منه و قیل علیه جمیع المهر لثبوته بالعقد و لا دلیل علی سقوطه و إلحاقه بالطلاق قیاس و إلا لم یکن الإسلام منه بل کان الإسلام منها فلا شیء لما تقدم و إن کان إسلام أحدهما

المکاسب، ج۴، ص ۳۹۳

بعده أی بعد الدخول ینتظر العدة فإن أسلم الآخر بقی النکاح و إلا یسلم انفسخ بلا خلاف ظاهرا کما صرح به فی الریاض و فیه أنه حکی علیه الإجماع. و یدل علی حکم المسألة مع إسلام المرأة أولا المستلزم لثبوته مع العکس بالإجماع و الأولویة و روایة محمد بن مسلم عن ابن أبی عمیر و علی کل تقدیر علیه المهر لاستقراره بالدخول و إن کان الإسلام من المرأة لأن مطلق تفویت البضع لا یوجب الضمان و لهذا لو قتلت نفسها لم یسقط مهرها و کذا لا یضمن المهر من قتلها و لو انتقلت زوجة الذمی الذمیة إلی غیر الإسلام انفسخ النکاح فی الحال و إن عادت قیل لقوله وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ و عموم قوله: فمن بدل دینه فاقتلوه فیجب علیه

بعـد التبديل القتل أو تدخل فى الإسـلام و تنظر فى ذلك فى المسالك من وجهين الأول أنه لا يجوز أن ينتقل إلى دين يصح عندهم التناكـح فيه فلاـ ينفسـخ مـا دامت فيه الثانى أنها إن قتلت فالانفساخ بالقتل لا بالانتقال و إن أسـلمت فينبغى هنا مراعاة انقضاء العـدة و عـدمه إذا كان بعـد الـدخول و على كل تقـدير لا يعد الفسخ الحاصل باختلاف الدين طلاقا كما هو واضح فإن كان قبل الدخول من المرأة فلا مهر كما تقدم و إن كان من الرجل فعليه من المهر على ما حكى عن المشـهور نصفه و قد تقدم أنه محل نظر و إن كان بعد الدخول فالمسمى من أيهما كان موجب الفسخ لاستقراره بالدخول و لو كان المهر المسمى فاسدا.

### فمهر المثل مع الدخول

و إن كان أسـلم قبله فعليه المتعـة حملا له على طلاق المفوضـة و فيه نظر لعـدم كونه طلاقا و لا المرأة مفوضـة و لو ارتد من الزوجين أحـدهما قبل الـدخول انفسـخ العقـد فى الحال لأن المرتد إن كان هو الزوج وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا و إن كانت الزوجـة فلا يجوز البقاء على نكاح غير الكتابيـة و المجوسـية إجماعا و لا عـدة قبل الـدخول حتى ينتظر و حينئـذ فإن كان الارتداد من الزوجـة فلا مهر لها لأن الحدث جاء من قبلها و إلا يكن منها كان على الزوج المرتد نصـفه إلحاقا له بالطلاق كما تقدم مع النظر فيه و الخلاف و إن كان ارتـداد أحدهما بعد الدخول فالجميع لازم لها لاسـتقراره و ينفسخ العقد فى الحال إن كان المرتد هو الزوج و كان ارتـداده عن فطرة لعـدم قبول الإسـلام فيه حتى ينتظر العدة كما فى غيره من الكفار و إن كان ارتداده عن غيرها أو كانت المرتدة هى الزوجـة وقف الانفساخ على انقضاء العـدة مع بقاء المرتـد عنهما على ارتـداده و هـذا الحكم و إن خلا عن النص بل فى بعض الأخبار البينونـة بمجرد الردة إلاـ أن وقوفه على انقضـاء العـدة الظاهر أنه لا خلاف فيه. و صـرح به فى الرياض و حكى التصـريح بالاتفاق عن بعض مضافا إلى أن الأصل بقاء النكاح فإن وطئها الزوج لشبهة فى العدة قال الشيخ عليه مهران كما لو وطئ مطلقة فى العدة البائنة هذا مع عـدم الإسـلام فى العـدة فيكشف ذلك عن بينونتها من حين الردة فتكون أجنبيـة كالمطلقـة و فيه نظر لأنها بحكم الزوجة و لهذا لا يحتاج إلى تجديد نكاح بعد الإسلام فليست كالمطلقة

### الباب الثالث العقد و الوطى

إذا عقـد الحر غبطـة أى دوامـا على أربع حرائر أو حرتين أو أمتين حرم الزائـد إجماعـا على الظاهر كما يظهر من جماعـة و به روايات كحسنة زرارة و محمد بن مسلم: إذا جمع الرجل أربعا فطلق إحداهن فلا يتزوج الخامسة حتى تنقضى عدة فى ظاهر المرأة التى طلق و قال لا يجمع ماءه فى خمسـة و نحوها روايتا على بن حمزة و محمـد بن قيس و لا خلاف أيضا كما قيل فى أنه لا يحل له ثلاث إماء و إن لم يكن معهن حرة. و فى الرياض أنه حكى جماعة الإجماع عليه و اسـتدل له فى الرياض و الحدائق برواية أبى بصـير: لا يصلح أن يتزوج ثلاـث إمـاء و لكن تنظر فيه الريـاض و لا خلاف أيضا ظاهرا من غير واحـد أنه يحرم على العبـد تزويـج ما زاد على الحرتين أو حرة أو أمتين أو أربع إمـاء و يـدل عليه روايـة محمـد بن مسـلم عن العبـد يتزوج حرتين و إن شاء تزوج أربع إماء قيل و المعتق بعضـه كـالحر فى حق الإمـاء كما يظهر فلا يزيـد على أمتين و كالعبـد فى حق الحرائر فلا يزيـد على حرتين و المعتق بعضـها كالحرة فى حق العبد و كالأمة فى حق الحر قيل و لعله لتغليب الحرام إذا اجتمع مع الحلال و العبد و الحر لو استكملا العدد فى الدائم حل لهما بملك اليمين و المتعة ما أرادا أما عدم الحصر فى ملك اليمين فموضع وفاق كما صرح فى المسالك لعموم قوله تعالى أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ و أما فى المنقطع فهو المشـهور و عن الحلى الإجماع عليه للروايات الكثيرة. و عن القاضـى تحريم ما زاد على الأربع لما ورد فى بعض الروايات أنها أى المنقطعـة عن الأربع و حمل على الاسـتحباب لأنه متى جعلها من الأربع و اطلع عليه المخالفون أمكن أن يـدعى أنها دائمات بخلاف ما إذا زاد و يدل عليه قول أبى الحسن ع لصفوان إنه قال أبو جعفر ع: اجعلوهن من الأربع قلت على الاحتياط قال نعم و المراد به الاحتياط من المخالفين و اعلم أنه لو طلق واحـدة من كمال العـدد بائنا جاز له نكاح غيرها و أختها على كراهيـة فى الحال

أما الجواز فلانقطاع عصمة المطلقة على ما يستفاد من الروايات و أما الكراهة فلورود النهى عن الخامسة قبل انقضاء عدة الرابعة الشامل لغير الرجعية و كذا عن الأخت على كراهة و لو كان الطلاق رجعيا حرمت الأخرى و الأخت إلا بعد العدة لأنها بحكم الزوجة ما دامت فى العدة ثم المحكى عن الأكثر بل المشهور إلحاق عدة المتعة بعده البائن و يشهد له تعليل الجواز فى عدة البائن بانقطاع عصمتها الجارى فى المنقطع أيضا. و فى بعض الأخبار وجوب التربص إلى انقضائها فيتزوج أختها و حكى القول به عن المقنع و هو أحوط و قول المشهور أقوى و لو تزوج خمسا فى عقد واحد أو تزوج اثنتين و معه ثلاث أو تزوج أختين فى عقد واحد بطل العقد بالنسبة إلى كليهما للزوم الترجيح بلا مرجح و قيل يتخير و يدل عليه حسنة جميل و قد مر نظيره فى الأختين أيضا و إذا طلقت الحرة ثلاثا بينهما رجعتان بالرجوع أو باستيناف العقد حرمت المطلقة إلا بالمحلل الذى يأتى تفصيله فى باب الطلاق سواء كان المطلق حرا أو عبدا و الأمة تحرم بطلقتين سواء كانت تحت حر أو عبد بلا خلاف كما يظهر لما دل من أن الاعتبار فى الطلاق و العدة بالزوجة دون الزوج فإن طلقت المرأة تسعا للعدة ينكحها بينهما رجلان بأن طلقها فراجعها فى العدة و وطئها ثم طلقها ثم راجعها و وطئها ثم طلقها فتزوجها المحلل ثم بعد فراقه تزوجها فطلقها ثلاثا بينهما رجعتان مع الوطى ثم تزوجها المحلل ثم بعد فراقها تزوجها الأول فطلقها ثلاثا بينهما رجعتان مع الوطى حرمت أبدا. و إطلاق طلاق العدة على المطلقات التسع مجاز لأن طلاق العدة ليس إلا ستة منها ثم إن غير واحدة من الروايات ليس فيها تقييد الطلقات بكونها للعدة كرواية أبى بصير المحكية عن الكافى

المكاسب، ج۴، ص ۳۹۴

و رواية جميل المحكية عن المشايخ الثلاثة و رواية أديم بن بياع الهروى المروية فى التهذيب و المحكية عن الكافى و عن كتاب الحسين بن سعيد. نعم حكى عن الخصال فى رواية عد المحرمات من الأزواج قول الصادق ع و تزويج الرجل امرأة طلقها للعدة تسع تطليقات و نحو ذلك حكى عن الفقه الرضوى و حيث إنهما فى مقام البيان تدلان على نفى الغير بالمفهوم مع أن فى الرضوى دلالة بالمنطوق ظاهر و نحوهما فتوى على بن إبراهيم الكاشفة عن وجود النص فيصلح هذا كله بعد اشتهار مضمونها لتقييد تلك المطلقات مضافا إلى رواية معتبرة رواها عبد الله بن بكير فى عدم احتياج المطلقة ثلاثا إذا تزوجت بعد انقضاء عدة كل طلاق إلى المحلل. فإن قوله ع فيها له أن يتزوجها أبدا معناه إلى أنه لا تصير المرأة عليه محرمة أبدا بل يجوز تزويجه أبدا بعد المحلل فى كل ثلاث ثم بناء على اختصاص الحرمة الأبدية بالمطلقة للعدة فلو كان فى كل من الأدوار الثلاثة طلاق واحد للعدة لم يحصل التحريم الأبدى و كذا لو كان فى بعض الأدوار طلاقان للعدة و فى بعض آخر واحد هذا كله فى الحرة و أما فى الأمة فالحكم فيه بتحريمها مؤبدا محل نظر من أن الطلقات الست فيها بمنزلة التسع فى الحرة حيث إنها تحرم بعد كل طلقتين حتى تنكح زوجا غيره و من أن حكم النص معلق على تسع طلقات بينها محللان فإذا طلقت الأمة بين كل طلقتين محلل يصدق عليها أنها طلقت تسعا و نكحت بينها رجلان و إن كان قد نكحها بينها أكثر حينئذ إلا- أن ذلك لا ينفى صدق الرجلين و من أن الظاهر المتبادر من النص هى الحرة. فينبغى أن تبقى الأمة على أصالة الإباحة مع أن ظاهر تحلل الرجلين نفى الزائد فيصير هذا قرينة لإرادة الحرة و اعلم أن عقد على امرأة فى عدتها الرجعية أو البائنة دواما أو انقطاعا أو للوفاة عالما بالحكم و الموضوع حرمت المرأة عليه أبدا و إن لم يدخل بها و كذا إن جهل العدة و التحريم أو أحدهما و لكن دخل و لو لم يدخل بطل العقد و له استينافه بعد الانقضاء اتفاقا فى الجميع كما يظهر من غير واحد و يدل عليها أخبار منها حسنة الحلبى عن أبى عبد الله ع قال: إذا تزوج الرجل المرأة فى عدتها و دخل بها لم تحل له أبدا عالما كان أو جاهلا و إن لم يدخل بها حلت للجاهل و لم تحل للآخر و إطلاق التحريم بالدخول مع الجهل يشمل ما لو وقع الدخول فى العدة أو بعدها. و حسنته الأخرى عن أبى عبد الله ع قال: سألته عن المرأة الحبلى يموت زوجها فتضع و تتزوج قبل أن يمضى لها أربعة أشهر و عشرا قال إن كان دخل بها فرق بينهما ثم لم تحل له أبدا و اعتدت بما بقى عليها من الأول و استقلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء و إن لم يكن دخل بها فرق بينهما و اعتدت بما بقى عليها من الأول و هو خاطب من الخطاب و صريحها الدخول فى العدة و نحوها فى الصراحة موثقة محمد بن مسلم لكن لا يخفى أن اختصاص موردها بصورة الدخول فى العقد لا تقتضى اختصاص الحكم بذلك

فبقى إطلاق روايـة الحلبى السابقـة و نحوها على حالها. و صـرح فى المسالك باشتراط الدخول فى العدة فى التحريم و لعل وجهه أن الـدخول مع الجهل إنما يوجب التحريم إذا وقع فى زمان لا يصـلح الزوجة للنكاح و بعد الدخول لا فرق بين الدخول بها و بغيرها فمن لم يعقـد عليها العدة و جوابه واضح لاحتمال مدخلية العقد فى ذلك مضافا إلى أنه اجتهاد فى مقابلة إطلاق النص إلا أن يدعى ظهور ذلك من النص ثم إن بعضـهم صرحوا بلحوق عدة الشبهة بعده الطلاق و المتمتعة و فى دلالة النصوص عليه تأمل لانصراف العدة إلى غيرها ثم إذا كان الـدخول بالمعقودة فى العـدة لشـبهة اسـتحقت المهر مع جهلها و هل هو المسـمى أو مهر المثل قولان أقواهما الثانى لفساد المسمى بفساد العقد و اعتدت من وطء الشبهة بعد إتمام عدتها الأولى للحسنة الثانية و رواية محمد بن مسلم المتقدمتين.

و فى بعض الأخبار ما يدل على الاكتفاء بعده واحدة و هل يلحق مدة اسـتبراء الأمة فيه إشـكال الأقوى العدم اقتصارا على مورد الدليل و هل يلحق بالمعتـدة ذات البعل قيل فيه وجهان من مساواتها لها فى المعنى و من انتفاء العـدة التى هى مورد النص و فى الوجهين نظر لاـ يخفى إذ السـماوات لا تصـلح دليلا للحكم الشـرعى حتى يتعـدى و لا النص مختص بالمعتـدة حتى يقتصـر بل الأقوى الإلحاق أما التحريم مع العقـد عليهـا عالمـا لموثقـة أديم بن بياع الهروى قال قال أبو عبـد الله ع: التى تتزوج و لها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان خرج منه ما لو جهل و لم يـدخل بقى ما لو علم أو دخل و نحوها مرفوعـة أحمـد بن محمـد و عبارة الرضوى و يـدل على التحريم مع الـدخول مضافا إلى الموثقـة المذكورة موثقة زرارة: فى المرأة فقدت زوجها أو نعى إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك ثم طلقها زوجهـا أو مـات عنهـا قال تعتـد عنهما جميعا ثلاثـة أشـهر عـدة واحـدة ليس للآخر أن يتزوجها أبـدا و نحوها خبر آخر و لا يعارضـها الصـحيح الآتى بالعموم من وجه لظهورها فى صورة الجهل مع وجوب الرجوع على هذا الفرض إلى عموم موثقة أديم بن بياع الهروى و نحوها مضافا إلى الأولويـة الجليـة فإن بقاء النكاح لو لم يؤكـد التحريم لم ينفه قطعا. و أما عـدم التحريم مع الجهل و عـدم الـدخول فالظاهر أنه مما لا خلاف فيه و صـرح بـدعوى الإجماع فى الرياض و فى الحـدائق ليس فيه خلاف يعرف و يـدل عليه أيضا الصـحيح: عمن تزوج امرأة و لهـا زوج و هو لا يعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الآخر أ يراجعها قال لا حتى تنقضـى عـدتها و أما التحريم مع الـدخول و العلم فهو اتفاقى لأنه زنى بذات البعل و يدل عليه غير واحد من الأخبار و على كل حال فإن دخل بها مع الجهل لحق به الولد إن جاء لسـتة أشهر منذ وطئها لأن وطء الشبهة بمنزلة الصحيح و فرق بينهما و عليه المهر مع جهلها لا علمها إذ لا مهر لبغى و تتم عدة الأولى لكونها فيها و تقدم سببها و تسـتأنف أخرى كل ذلك علم مما سبق و لو زنى بذات بعل أو فى عدة رجعية حرمت المزنى بها على الزانى أبدا بلا خلاف فيه ظاهرا.

و حكى فى الرياض الإجماع عليه عن جماعـة و فى الحـدائق عن غير واحـد و يـدل عليه فحوى ما تقـدم من الحكم بالحرمـة مع العقد عالمـا بـدون الـدخول و كـذا الـدخول مع الجهل مضافا إلى صـريح المحكى عن الرضوى فى تحريم الزنى بـذات البعل و أنه لا يحل للزانى تزويجها أبـدا و أنه يقال لزوجها يوم القيامة خذ من حسـناته ما شئت و يدل على حكم المعتدة رجعيا بانضـمام ما دل على أنها بمنزلة الزوجة و قد يسـتدل بما تقدم من الدليل على التحريم بالعقد و الدخول الشامل بصورة العلم و هو الزنى و فيه نظر إذ لعل للزنى المسـتند إلى العقد تغليظ عقوبة حيث اسـتند فى العمل القبيح إلى الأسـباب الشرعية فجعلها واسطة فى خلاف ما وضع لأجله و لذا عد معصـية الله سبحانه فيما يكون بصورة العبادة أغلظ من غيرها و لهذا لو زنى بغيرها من المعتدات لم تحرم عليه عند المصنف و غيره مع أن العقد عليها مع الدخول بها محرم

المكاسب، ج۴، ص ۳۹۵

إجماعا كما تقـدم. نعم ربما يحتمل التحريم هنا من جهـة فحوى حكم الدخول بها مجردا و العقد المجرد عليها عالما و فيه تأمل و فى حكم المعتـدات غيرهـا الخاليـة عن الزوج و الموطوءة بشـبهة و الموطوءة بالملـك و كـذا الحكم فيمـا لو أصـرت امرأته عليه أى على الزنى فـإنه لاـ يوجب حرمتهـا عليه و إن عقـد المحرم على امرأة عالمـا بـالتحريم حرمت مؤبـدا و إن لم يـدخل بهـا إجماعـا حكاه فى الريـاض عن جماعـة و يـدل عليه المحكى عن الخصـال و بعض الروايـات و إن كـان جاهلاـ فسـد عقـده إجماعا و لكن لا تحرم على

الأشهر بل عن التذكرة و المنتهى الإجماع عليه و يدل عليه المحكى عن كتاب الحسين بن سعيد و مفهوم الخبر المحرم إذا تزوج و هو يعلم أنه حرام عليه لا تحل له أبدا خلافا للمحكى عن المقنع و سلار فحكموا بالتحريم لعموم ما دل عليه. و من أوقب غلاما أو رجلا و لو بإدخال بعض الحشفة الغير الموجب للغسل على تأمل فيه من جهة انصراف النصوص و الفتاوى إلى غيرها حرمت عليه أمه و إن علت و بنته و إن نزلت و أخته لا ـ بناتها اتفاقا فى جميع ذلك على الظاهر المصرح به فى كلام بعض و المحكى فى كلام آخرين و لا تحرم واحدة من هؤلاء لو سبق العقد عليها اللواط بشرط وقوعه حال الزوجية أما لو عقد على إحداهن ففارقها ففعل ذلك القبيح فالظاهر حرمة تزويج المفارقة لأن عموم قوله: لا ـ يحرم الحرام الحلال فى الحلال بالفعل و هكذا حكم غير المسألة من مسائل المصاهرة و ما يلحقها ثم إن أصل الحكم فى صورة العقد اتفاقى لا مخالف فيه فتوى و رواية إلا ما يظهر من بعض الروايات: من أن من أتى أخا امرأته حرمت عليه امرأته و هى محمولة على إرادة أخ من صدق عليها أنها امرأته فى الحال دون زمان الإتيان و إن كان مخالفا للظاهر لأن ظاهر الموضوعات المتصفة بعنوان ثبوت الوصف العنوانى فيها حال عروض المحمول لها حال الإخبار عن وقوعها. و ظاهر إطلاق العبارة كسائر العبائر عدم الفرق فى الفاعل بين الصغير و الكبير إلا أن المذكور فى الأخبار هو الرجل و حمله على كونه رجلا لها حال الحكاية بعيد كما عرفت و يؤيده الحكم بالتحريم عليه حيث إنه من عوارض أفعال البالغين اللهم إلا أن يقال إن المراد بالتحريم فى هذه المقامات هو مجرد الفساد كما أن صيغة النهى قد تستعمل لمحض ذلك فكذا مادة التحريم و اعلم أن المشهور أنه لا ـ يحرم على المفعول بسبب هذا العمل أحد من أقارب الفاعل. و حكى عن شرح النافع حكاية نقل القول بإلحاقه بالفاعل عن بعض و من لا عن امرأة حرمت عليه أبدا بلا خلاف فى ذلك ظاهرا كما صرح به غير واحد و سيأتى الكلام فيه و كذا لو قذفها صما أو خرسا فيما يجب اللعان لو لا خرسها أو صمها بأن يرميها بالزنى مع دعوى المشاهدة و عدم البينة قيل و الحكم بالرواية مختص بجامعة الوصفين لكن المحكى عن الأكثر الاكتفاء بأخذ الأمرين و عن الغنية و السرائر الإجماع قيل و فى بعض مواضع من التهذيب ذكر الرواية بعطف أحدهما على الآخر بلفظ أو بدل الواو و الموجود عندى هو ذكر لفظ أو فى الرواية المروية فى التهذيب عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبى بصير و ذكر عبارة الفقيه قبل هذه الرواية بلفظ أو أيضا. نعم فى بعض الروايات الاكتفاء بالخرس وحده و يثبت الاكتفاء بالصمم وحده بعدم القول بالفصل. و حكى عن الصدوق تعدى الحكم إلى ما لو قذف الزوجة زوجها الأصم للمرسل و كل مقام ثبت الحرمة فالواجب تمام المهر و إن كان قبل الدخول لأن إلحاقه بالطلاق قياس لا نقول به ثم هل ينفى بذلك الولد عن أبيه الملاعن أم لا وجهان و لو دخل الزوج بصبية لم تبلغ تسعا و تزوجها فعل محرما بلا خلاف كما يظهر من كلام بعضهم و لم يحرم عليه بذلك ما لم يفضها على المعروف ممن عدا الشيخ و له إطلاق بعض الروايات فلو أفضاها بجعل مسلك البول و الحيض واحدا و ربما فسر بجعل مسلك الحيض و الغائط واحد و هو بعيد الوقوع حرمت عليه أبدا لمرسلة زيد بن يعقوب و عليه الإنفاق عليها حتى يموت أحدهما لرواية الحلبى و هل تبين منه بغير طلاق أم لا ظاهر رواية يزيد بن معاوية و رواية حمران المحكية عن الفقيه بل صريحهما الثانى و ظاهر المرسلة المتقدمة الأول و هو المحكى عن ابن حمزة و أيده فى المسالك تبعا للمحقق الثانى على ما حكى

بأن التحريم المؤبد ينافى النكاح إذ ثمرته حل الاستمتاع و لأنه يمنع النكاح سابقا فيقطعه لاحقا كالرضاع و اللعان و القذف للزوجة الصماء و الخرساء. و فيه أن انحصار ثمرة النكاح فى حل الاستمتاع إنما توجب عدم جواز ابتداء النكاح على من يحرم الاستمتاع منه لا ـ بقاءه و أما حرمة النكاح بالرضاع السابق الموجب لانفساخ اللاحق فلوجود الدليل. و الحاصل أن الخروج من أصالة بقاء النكاح حرمة الزوجة للغير لا بد له من دليل قاطع و لا اعتبار بالاعتبار قد طعن ابن إدريس على هذا القول بما لا مزيد عليه بل ظاهره ثبوت الاتفاق على عدم بينونتها بغير الطلاق على ما حكى عنه ثم لو طلقها أو قلنا بأنه تبين منه بغير طلاق لو تزوجت فهل يجب على المفضى الإنفاق عليها أيضا أم لا الأظهر الثانى و إن كان مقتضى إطلاق رواية الحلبى الأول و فيها يجب الإجراء عليها ما دامت حية لانصرافها على صورة عدم تزوجها حيث إن الغالب عدم رغبة الأزواج فيها بعد الإفضاء كما تدل عليه الرواية القابلة بأنه قد أفسدها و

أبطلها على الأزواج مضافا إلى ما دل على وجوب نفقة الزوجة على زوجها الشامل لهذه الزوجة و ليس إطلاق تلك الأدلة أدون من إطلاق هذه الرواية فيتعارضان حيث يدل كل منهما على وجوب الاتفاق عينا و يترجح تلك الأدلة باعتبار موافقتها للقواعد الشرعية من كون النفقة فی مقابل التمكين و غير ذلك مما لا يخفى

## الباب الرابع فی موجب الخيار و هو العيب و التدليس

### الأول فی العيب

#### العيوب المجوزة لفسخ النكاح فی الرجل أربعة الجنون و الخصى و الجب و العنة

و سيأتي الدليل على كونها عيوبا و تفصيل أحكامها و هل الجذام و البرص عيب فی الرجل فيه قولان الأشهر لا و المحكى عن القاضی و الإسكافی و الشهيد الثانی نعم لعموم الصحيح: إنما يرد النكاح من البرص و الجنون و الجذام و الفعل و لأدائه إلى الضرر لأنهما من الأمراض المتعدية باتفاق الأطباء. و فی الخبر: فر من الجذام فرارك من الأسد مع أنها عيب فی المرأة مع طريق التخلص للرجل إلى فراقها بالطلاق فثبوته فی الرجل بطريق أولى حيث لا طريق للمرأة إلى فراقه بوجه آخر و رد باختصاص الصحيح بالمرأة بحكم سياقه و السؤال المذكور له فی غير التهذيب و التخلص يمكن مع التضرر بإجبار الحاكم له على الطلاق لو تضررت بالمباشرة و المعاشرة مضافا

المكاسب، ج۴، ص ۳۹۶

إلى أنه مستلزم لثبوت الفسخ بجميع الأمراض المعدية و هل يرد بالعمى المحكى عن القاضی و الإسكافی. نعم و ألحق الثانی به العرج و الزمن الثابت قبل العقد أو بعده و حكى عن الشيخ فی المبسوط أنه عد من العيوب ما لو ظهر الزوج خنثى. و فی المسالك أن موضع الخلاف ما إذا كان محكوما بالذكورية بالأمارات للتنفر عنه و عدم حصول الاطمئنان بالأمارات أما لو كان مشكلا تبين فساد النكاح و عيوب المرأة سبعة الجنون و الجذام و البرص و القرن بسكون الراء و هو العفل و هو لحم ينبت فی قبل المرأة أو شیء يخرج من قبل المرأة شبه الأدرة للرجل أعنی انتفاخ الخصيتين أو عظم كالسن فی قبل المرأة. و اتحاد العفل و القرن هو المحكى عن أكثر أهل اللغة و الفقهاء و يدل عليه الصحيح: المرأة ترد من أربعة أشياء البرص و الجذام و الجنون و القرن و هو العفل ما لم يقع فإذا وقع عليها فلا و نحوها خبر آخر كما قيل ثم إنه لا خلاف نصا و فتوى فی أن هذه الأربعة عيوب فی المرأة توجب الفسخ و لا فرق فی الجنون بين المطبق و الأدواری و هل القرن عيب مطلقا أو بشرط كونه مانعا عن الجماع بسهولة و لذا أطلق فی كلام جماعة من أهل اللغة أنه يمنع الوطی و لكن يستفاد من غير واحد من الأخبار إمكان وطئها و على كل حال فالمحكى عن الشيخ و الأكثر هو عدم ثبوت الخيار مع إمكان الوطی للأصل و عدم ثبوت المقتضی للخيار فإنه إنما نشأ من حيث المنع عن الوطی و حكى عن الشيخ و الأكثر عدم ثبوت الخيار أيضا و مال إليه المحقق فی الشرائع لإطلاق الأخبار و تصريح بعضها بالخيار و لو مع الدخول ثم إن الخيار إنما يثبت بالجذام و البرص إذا تحققا بشهادة أهل الخبرة و يظهر من بعض اعتبار التعدد فيه لأنها شهادة و فی اعتبار العدالة نظر و قد يشتبه البهق بالبرص.

#### و الخامس من العيوب الإفضاء

و هو جعل المسلكين واحدا و لا خلاف ظاهرا فی ثبوت الخيار به كما يظهر من غير واحد و يدل عليه مصححة الحذاء.

#### و السادس العمى

و لا خلاف فيه ظاهرا إلا ما يحكى عن ظاهر المقنع و المبسوط و يدل عليه مصححة داود بن سرحان و موثقة ابن مسلم.

### و السابع العرج مطلقا

على ما حكى عن الشيخين و الإسكافى و الحلبى و أكثر الأصحاب لمصححة داود بن سرحان و موثقة محمد بن مسلم أو بشرط كونه بينا كما ذهب إليه آخرون منهم المصنف قدس سره فى المختلف و التحرير و يمكن أن يراد به ما كان كثيرا متفاحشا لبعد كون اليسير جدا عيبا بل الأخبار أيضا منصرفة إلى البين و قيل ليس بعيب مطلقا و قيل إنه عيب إن بلغ الإقعاد و الأول أقوى

### و هل يثبت الخيار بالرتق

و هو على ما حكى من أهل اللغة التحام الفرج بحيث لا يكون للذكر فيه مدخل و عن التحرير أنه لحم ينبت فى الفرج فيرادف العفل فيه قولان أظهرهما نعم لعموم التعليل فى رواية أبى الصباح: عن رجل تزوج امرأة فوجد بها قرنا قال هى لا تحبل و لا يقدر زوجها على مجامعتها ترد و هى صاغرة قلت فإن كان دخل بها قال إن كان علم بذلك قبل أن ينكحها يعنى الجامعة ثم جامعها فقد رضى بها و إن لم يعلم إلا بعد ما جامعها فإن شاء طلق بعد و إن شاء أمسك و نحوها رواية الحسن بن صالح عن الفقيه و الكافى و المراد بالطلاق هو الطلاق اللغوى بالفسخ لا الطلاق الشرعى

### و اختلف فى المحدودة فى الفجور

ففى كثير من المتقدمين بل عن أكثرهم أنها ترد للعار على الزوج و لم أجد فى الروايات ما يدل على هذا الحكم. نعم فى بعض الروايات عن رجل تزوج امرأة فعلم بعد ما تزوجها أنها قد كانت زنت قال إن شاء زوجها أخذ الصداق ممن زوجها و لها الصداق بما استحل من فرجها و إن شاء تركها و هذا يدل على جواز الرجوع على وليها بالصداق أو ليس إلا كونه عيبا يفسخ به و عن الشيخ أنه حكم بضمان الولى مع عدم الخيار و عن المختلف رده بأنهما لا يجتمعان و إثبات مثل هذا الحكم بمثل هذا المستند مشكل

### و تفسخ المرأة نكاحها بالجنون الحاصل للرجل

و إن كان أدوارا سواء تجدد بعد الوطى أو كان سابقا عليه أو على العقد بلا خلاف صريح إذا كان لا يعقل أوقات الصلاة و إن كان يعقل فإن كان قبل العقد أو مقارنا له فالمعروف عمن عدا ابن حمزة الفسخ أيضا و إن كان متأخرا عن العقد فالمحكى عن أكثر المتقدمين عدم الفسخ خلافا لكثير من المتأخرين و لهم إطلاق رواية على بن حمزة عن أبى إبراهيم ع: عن المرأة يكون لها زوج و قد أصيب فى عقله بعد ما تزوجها أو عرض لها جنون فقال لها أن تنزع نفسها منه إن شاءت و أضاف إليها فى المسالك إطلاق صحيحة الحلبى أنه إنما يرد النكاح من البرص و الجذام و العفل و الجنون و اعترض بأن ظاهر السؤال المذكور فى هذه الرواية فى غير التهذيب هو حكم المرأة. نعم أورد فى التهذيب من غير سؤال و استدل للقدماء بالمحكى عن الفقه الرضوى و المسألة محل إشكال

### و تفسخ المرأة نكاحها بالخصاء

و هو سل الأنثيين و إخراجهما و فى معناه حكما الوجاء و هو رض الخصيتين و حكى عن بعض أنه أفراد الخصاء فيعمه كلما دل على ثبوت خيار الفسخ بالخصاء من الأخبار الكثيرة و ظاهر اتفاق الفتاوى. نعم حكى عن الشيخ فى الخلاف و المبسوط أن الخصاء ليس

بعیب لأنه یقدر علی الوطی و یبالغ فیه أکثر من غیره من جهة عدم الإنزال و هو ضعیف فی مقابلة النصوص و إن لم یکن من أفراده فإلحاقه به مشکل و هذا الحکم فی الخصاء ثابت إن کان حصوله سابقا علی العقد و إلا یکن سابقا فلا خیار لها لأصالة بقاء النکاح و اختصاص أدلة الفسخ بصورة تدلیس الخصی و هو ظاهر بل صریح فی تقدم خصائه علی العقد

### و تفسخ المرأة أیضا نکاحها بالعنة

و هو کما قیل مرض یعجز معه من الإیلاج لضعف الذکر عن الانتشار من دون تقیید بعدم إرادة النساء و ربما حکی عن المصباح المنیر عن بعض أهل اللغة اعتباره. و حکی عن الفقهاء الاکتفاء بالأول و یشهد بذلک روایة الکنانی و روایة أبی بصیر المعبرتان عن العنن بعدم القدرة علی النساء من دون تقیید بعدم إرادتهن و ثبوت الفسخ بها ثابت بالإجماع ظاهرا کما یظهر من غیر واحد و یدل علیه الأخبار المستفیضة و إطلاق غیر واحد منهما یدل علی ثبوت الخیار و إن تجددت بعد العقد قبل الوطی و أما لو تجددت بعد الوطی و لو مرة کما فی روایتی السکونی و إسحاق أو عن عنها خاصة أو عن القبل خاصة فلا خیار خلافا فی الأول للمحکی عن المصنف و جماعة لإطلاق بعض النصوص و قد عرفت أنها مقیدة بالروایتین المنجبرتین بفتوی الأکثر و حکایة الإجماع عن المعتبر و فی الثانی عن المفید خاصة فاکتفی بالعنة عنها خاصة لبعض الأخبار و یقید

المکاسب، ج۴، ص ۳۹۷

بما فی بعض آخر من اعتبار العجز عن إتیان النساء و لو ادعی الزوج الوطی لها أو لغیرها بعد ثبوت العنة صدق المدعی بالیمین و علل بأنه فعله فلا یعرف إلا من قبله و تعذر الإشهاد علیه فکان کالعدة فی النساء و قیل إن المرأة لو کانت بکرا نظر إلیها من یوثق بها من النساء و إن کانت ثیبا حشی قبلها خلوقا حیث لا یعلم فإن ظهر شیء منه علی العضو صدق ثم مع ثبوت العنة بإقراره أو بما فی حکمه إن صبرت المرأة فلا فسخ و إلا تصبر رفعت أمره إلی الحاکم فیؤجله سنة من حین المرافعة بلا خلاف ظاهر کما ادعی للمحکی عن قرب الإسناد و روایة البختری عن علی ع أنه کان یقضی فی العنین أنه یؤجل سنة من یوم مرافعة المرأة فإن وطئها أو غیرها کما مر مع خلاف المفید فلا فسخ و إلا فسخت و لها نصف المهر لمصححة أبی حمزة و المحکی عن الفقه الرضوی و إلا فلیس الفسخ طلاقا یوجب تنصیف المهر بل مقتضی الفسخ عدم المهر أصلا و لهذا لا شیء لها لو فسخت لغیره أی غیر العنن قبل الدخول. و فی احتساب مدة السفر من السنة إشکال و لو رضیت بأن یقیم معها فطلقها ثم جدد العقد علیها فلا خیار لها مع العلم بأنه الزوج السابق أما لو وطئها فی العقد الأول ثم عن فی الثانی فلها الخیار و وجهه واضح. و أما الجب و هو قطع الذکر فإن استوعب العضو فسخت المرأة به و إلا یستوعبه بل بقی مقدار الحشفة فلا فسخ أما الفسخ فی الأول فقد حکی عن المبسوط و الخلاف عدم الخلاف فیه و یدل علیه عموم روایة الکنانی الدالة علی ثبوت الفسخ فی امرأة ابتلی زوجها فلم یقدر علی الجماع مضافا إلی فحوی ثبوت الخیار فی الخصی مع إمکان الوطی فیه بل قیل إنه یبالغ فیه أکثر من غیره. و فی العنن مع إمکان زواله مضافا إلی نفی الضرر و أما عدم الفسخ لو بقی مقدار الحشفة فادعی علیه الإجماع مضافا إلی لزوم الاقتصار فی مخالفة الأصل علی موضع النص و لهذا لو تجدد الجب بعد العقد فلا خیار و قیل بثبوته لعموم مصححة الکنانی و روایة ابن مسکان عن أبی بصیر فی امرأة ابتلی زوجها فلم یقدر علی الجماع و فحوی ثبوته فی العنن و کذا یتحقق الخیار مع الرتق و قد تقدم الکلام فیه هذا إذا لم یکن إزالته بشق موضع الالتحام أو غیره و أما إذا أمکن فإن لم یمتنع المرأة عن الإزالة فلا خیار للأصل و اختصاص ما سبق من الدلیل بغیر الفرض و لو امتنعت فالذی اختاره المصنف قدس سره هنا هو ثبوت الخیار و فیه إشکال بل لا یبعد أن یقال بإجبارها علی الإزالة مع عدم تضررها بها زائدا علی ألم الإزالة لأن حق الزوج فی الاستمتاع ثابت لإمکانه و ما تقدم من دلیل الخیار لا ینصرف إلیه لأن التعلیل المذکور فی القرن أعنی عدم القدرة علی مجامعتها یراد به عدم القدرة مع إمکان العلاج و إزالة المرض کما هو الظاهر المتبادر و الله العالم.

### و اعلم أن الخيار فى الفسخ و العيب و التدليس على الفور

بلا خلاف يعرف كما صرح به جماعة هذا مع العلم بالخيار و الفورية و لو جهل أحدهما فلا يبعد معذوريته إلى زمان العلم لإطلاق الأخبار و استصحاب الخيار و نفى الضرر و إن كان العيب مما يحتاج إثباته إلى المرافعة كان المرافعة فورية فإذا ثبت العيب كان الفسخ فوريا و كذا مرافعة العنن إلى الحاكم و ما يتجدد من عيوب المرأة بعد العقد لا يفسخ به و إن كان تجدده قبل الوطى لأصالة اللزوم و اختصاص أكثر الأخبار كما قيل بصورة سبقها على العقد. نعم بعضها مطلقة و لكن لا تنافى بين المطلقات و المقيدات حتى يحمل عليها إلا أن يدعى انصراف المطلقات إلى صورة تقدمها على العقد كما ادعاه فى الرياض و المسألة لذلك محل إشكال و يمكن أن يستدل على ذلك بأن الأخبار و فتاوى الأصحاب أطبقت على استحقاق الزوجة بشيء من المسمى إذا فسخ قبل الدخول و لا يتأتى ذلك إلا مع سبق العيب على العقد حتى يكون الصداق من أصله متزلزلا أما لو تجددت بعد العقد و المفروض تملك الصداق بالعقد و استقرار ملكها على المشهور فإذا حصل العيب الحادث بعد العقد يحكم بثبوت المهر كلا لأن الفسخ ليس طلاقا و لا أقل من ثبوت نصف المهر لاستقراره بالعقد و عدم وجود عيب حين العقد حتى يوجب تزلزله اللهم إلا أن يقال إن استقرار نصف المهر المجمع عليه إنما هو بالإضافة إلى عدم اشتراطه بالدخول فلا ضرر فى التزام تزلزله بالنسبة إلى العيب الحادث قبل الوطى فتأمل أما إذا تجددت بعد الدخول فينبغى القطع بعدم الخيار بل ادعى الوفاق عليه و يدل عليه كثير من الأخبار.

و حكى عن الشيخ ثبوت الخيار هنا أيضا و لا يشترط فى الفسخ شرط من شروط الطلاق لأنه ليس طلاقا شرعيا و إن أطلق عليه التطليق فى غير واحد من الأخبار و المراد الإطلاق و لا التلفظ بصيغة خاصة و لا أن تكون بحضور الحاكم خلافا للمحكى عن شاذ منا إلا فى العنة فإنه لا بد من رفع الأمر إليه ليضرب الأجل و هذا الاستثناء منقطع لأن الفسخ فى العنة لا يتوقف على الحضور عند الحاكم إذ لها الفسخ بعد انقضائه أى بدون الحاكم و كما لا يشترط الحضور عند الحاكم لا يشترط حضور شاهدين لما عرفت من أن الفسخ ليس بطلاق و إذا اختلف الزوجان فى العيب كان القول قول منكر العيب مع عدم البينة لأصالة السلامة و لزوم العقد و على المنكر اليمين فإن نكل أحلف المدعى و يثبت العيب و إذا فسخت المرأة بالعيب أو التدليس قبل الدخول فلا شىء بلا خلاف فتوى و نصا إلا فى الخصى. فقد حكى عن الشيخ و جماعة ثبوت جميع المهر عليه بالخلوة و عن أخرى ثبوت نصف المهر مع عدم الدخول مطلقا لروايتى قرب الإسناد و الفقه الرضوى إلا فى فسخها لأجل العنة فإن لها النصف و إن كان فسخها بعده أى بعد الدخول كان لها المسمى لاستقراره بالدخول قال فى المسالك و مقتضى القواعد أنه لا فرق بين الفسخ بالعيب الحادث قبل العقد و بعده لأن الفسخ لا يبطله من أصله و لهذا لا يرجع عليها بالنفقة الماضية و قال الشيخ فى المبسوط إن كان الفسخ بالمتجدد بعد الدخول فالواجب المسمى لأن الفسخ إنما يستند إلى العيب الطارى بعد استقراره و إن كان بعيب موجود قبل العقد أو بعده قبل الدخول وجب مهر المثل لأن الفسخ و إن كان فى الحال إلا أنه مستند إلى حال حدوث العيب فيكون كأنه وقع مفسوخا حين حدوث العيب فيصير كأنه وقع فاسدا فيلحقه أحكام الفاسد فإن كان قبل الدخول فلا مهر و لا متعة و إن كان بعده فلا نفقة للعدة و يجب مهر المثل. ثم قال فى المسالك و لا يخفى ضعفه لأن النكاح وقع صحيحا و الفسخ و إن كان بسبب العيب السابق لا يبطله من

المكاسب، ج۴، ص ۳۹۸

أصله بل من حين الفسخ خصوصا إذا كان العيب حادثا بعد العقد فإن دليله لا يجيء انتهى و إن فسخ الرجل قبله أى قبل الدخول فلا مهر لها و لا عدة عليها بلا خلاف نصا و فتوى و ادعى الإجماع فى الرياض و إن كان بعده فلها المسمى و يرجع الزوج به على المدلس كما يظهر من الحدائق و ادعى الإجماع عليه فى الرياض و للأخبار فإن كان المدلس هى سقطت إلا أقل ما يمكن أن يكون مهرا لئلا تخلو البضع عن عوض و قيل أقل مهر مثلها و الأخبار خالية عن هذا الاستثناء و لهذا أنكره جماعة كما فى الرياض و ارتضاه و لو لم تكن هى المدلس بأن خفى عيب المرأة عليها و على وليها فلا رجوع للزوج على أحد.

## الثانی فی التدلیس

و هو إظهار صفة کمال فی المرأة مع انتفائها عنها أو إخفاء صفة نقص و الفرق بینه و بین العیب أن منشأ الخیار فی العیب مجرد ثبوته فی الواقع و فی التدلیس اشتراط الصفة بحیث لو لا الاشتراط لم یثبت فلو تزوجها علی أنها حرة باشتراط ذلک فی متن العقد لفظا أو ذکره قبله بحیث أجریا العقد علی ذلک فخرجت أمة فله الفسخ عملا بمقتضی الشرط إذ لیس فائدته إلا التسلط علی الفسخ مع عدمه و حکی عن الشیخ فی الخلاف و المبسوط البطلان و علل تارة بعموم: المؤمنون عند شروطهم حیث إن مقتضی وجوب الوفاء بمقتضی الشرط عدم بقاء التزویج بدونه ثم رده المعلل باختصاص العموم بغیر المستحق أما المستحق فلا یجب علیه الوفاء إذ له إسقاطه لأنه من حقوقه و أخری بأن نکاح الأمة بدون إذن المولی باطل و رده المعلل بأنه مختص بما إذا لم یکن التزویج بإذن مولاها و کیف کان فهذا القول ضعیف مع إذن المولی و عدمه أما مع إذن المولی فلعموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ خرج منه الوفاء بالعقد قبل الإمضاء و بقی الباقی و منه هذا العقد بعد الإمضاء و أما مع عدم الإذن فلما تقدم من عدم وقوع العقد باطلا بل موقوفا علی إجازة المولی. و مما ذکرنا من الدلیل و عمومه یظهر ثبوت خیار الفسخ و إن دخل بها فإن التصرف مع الجهل لا یزیل خیار الشرط فإن لم یفسخ الزوج فلا کلام و إن فسخ فإن کان قبل الدخول فلا مهر بلا خلاف ظاهر إلا أن سبب الفسخ حصل من قبلها کذا علل و إن کان بعد الدخول فإن کانت المرأة قد دلست نفسها بإذن المولی لها فی التزویج فتزوجت مدلسة دفع المهر إلی المولی لأنه مالک بضع الجاریة فله عوضه و لا یسقط حقه بتدلیس غیره و تبعها به بعد عتقها إذ فی جعلها فی ذمتها قبله إضرار بالمولی و فی الحکم بعدم استحقاق الزوج شیئا إضرار بالزوج مع إمکان تدارکه بما ذکر و اتباعها بالمهر بعد العتق لیس منافیا لحق المولی. نعم لا یقدر المملوک لأن یشغل ذمته و لو علی هذا الوجه لأنه مملوک لا یقدر علی شیء و لا ینافی ذلک تعلق شیء بذمته قهرا و إن کان سببه اختیاریا کما لو أقرض بدون إذن مولاه فلأنه إتلاف اختیاری موجب لضمانه قهرا و إن دلسها مولاها فلا مهر لأن المملوکة لا یستحق مهرا و المولی هو المدلس و ثبوت الرجوع علی المدلس ینافی الحکم بوجوب الدفع إلی المولی ثم الارتجاع منه ما هو مسبب لغرامة ما یغترمه الزوج فلا معنی لاستحقاقه له ثم الرجوع به علیه و لا یستثنی فی مقابل الوطی شیء من مهر المثل أو أقل یتمول و وجهه فی المسالک بعموم الدلیل الدال علی الرجوع به علی المدلس. و ینبغی أن یراد بالدلیل عموم التعلیل فی بعض الأخبار المتقدمة فی العیب ففی بعضها فی مقام بیان علة الرجوع إلی ولی المرأة المعیبة إذا دلسها قال ع: و إنما جاز علیه المهر لأنه دلسها و یستفاد هذا من غیره أیضا کما لا یخفی علی من راجعها و تعتق علیه أی علی مولی الجاریة المدلسة لو تلفظ عند التدلیس بما یقتضی إنشاء العتق أو الإخبار به علی وجه الإقرار و حینئذ فصح العقد مع إذن المرأة سابقا أو إجازتها لاحقا و لها المهر و لا خیار له و الولد حر و علی أبیه المغرور قیمته یوم سقط حیا للمولی و یرجع به علی الغار و لو کان الغار هو المولی فلا یستحق شیئا لأن الرجوع علیه لمکان غروره ینافی استحقاقه و لو کان الغار عبدا أتبع بالقیمة بعد العتق. و لو انعکس الفرض بأن تزوجت الحرة رجلا علی أنه حر فبان عبدا فلها الفسخ فإن کان قبل الدخول فلا شیء لها لأن الحدث جاء من قبلها و إن کان بعده ثبت لها المهر علی السید إن أذن فی العقد لأن إذنه یستلزم تعلق عوض الوطی بذمته و إن کان بغیر إذنه أتبع العبد به بعد العتق و الیسار و مستند الخیار فی هذا الفرض مضافا إلی أنه مقتضی الشرط مصححة محمد بن مسلم و لو شرط کون المرأة المعینة المعقود علیها بنت مهیرة أی حرة لأن ذات مهر دائما دون الأمة فإنها قد توطأ بالملک کما قد توطأ بالمهر فبانت بنت أمة کان له الخیار فی ردها فإن رد قبل الدخول فلا شیء و إن رد بعده فلها مهر المثل بما استحل من فرجها و یرجع به علی المدلس. و لا خیار هنا بدون ذکر الشرط فی متن العقد و تبع المصنف قدس سره هنا المحقق

رحمه الله فی الشرائع حیث أطلق الحکم بالخیار فی السابق بحیث یمکن أن یعمم لما إذا ذکر الشرط سابقا و أجری العقد علیه و هنا قید الحکم بما إذا شرط فی متن العقد. و ذکر فی المسالک الفرق بین هذه و السابقة من وجهین الأول إطلاق النص هناک حیث ورد السؤال فیها عن رجل تزوج حرة فوجدها أمة دلست نفسها الثانی أن الحریة أمر مهم ففواتها نقص بین یصلح لتسلط من قدم علیه علی الرد إذا ظهر خلافه بخلاف الحرة التی أمها حرة أو أمة فإن التفاوت بینهما لیس کالتفاوت بین الحرة و الأمة و لا قریبا منهما بل ربما لا

یظهر التفاوت بینهما أو یکون الکمال فی جانب بنت الأمة مع اشتراکهما فی الوصف بالحریة فلم یکن لفواته أثر إلا مع الشرط فی ضمن العقد عملا بعموم الوفاء بالشرط و بفواته یظهر تزلزل العقد هذا کله إذا وقع العقد علی المرأة معینة و شرط کونها بنت مهیرة فظهرت بنت أمة أما لو زوجه بنت مهیرة و أدخل علیه امرأة أخری هی بنت أمة لم یعقد علیها ردت وجوبا بمجرد العلم فإن رد قبل الدخول فلا شیء لها علیه و إن کان بعده مع جهل الزوجة بعدم العقد علیها کان علیه مهر المثل لأجل وطء الشبهة و علیها العدة و یرجع الرجل به أی بالمهر علی السابق المدلس و مع علم الزوجة بالحال فلا شیء لها لأنها بغی و لا عدة علیها مع علم الرجل لعدم احترام ماء الزنی و کذا الحکم فی کل من سبق إلیه غیر زوجته و قد ورد به غیر واحد من الأخبار و لو شرط البکارة فظهرت ثیبا فلا فسخ لاحتمال زوال البکارة بعد العقد و الأصل تأخر الحادث و مع الشک فی تاریخهما لا سبب للفسخ و إن لم یمکن الحکم بتأخر الثیبوبة عن العقد لأن الخیار لا یثبت إلا ذا علم سببه و هو تقدم الثیبوبة علی العقد و لو فرض حصول العلم بتاریخ الثیبوبة و شک فی زمان العقد فلا خیار أیضا و إن

المکاسب، ج۴، ص ۳۹۹

کان الأصل تأخر العقد لأن أصالة تأخر العقد لا یثبت تقدم العیب و إن کانا متلازمین عقلا لأن ثبوت أحد المتلازمین عقلا بالأصول الشرعیة الظاهریة لا یثبت الآخر کما قرر فی محله. و بالجملة لا یحکم بالخیار إلا أن یعلم سبق الثیبوبة علی العقد ثم علی تقدیر عدم الفسخ لعدم العلم بسبقها علی العقد أو اختیار البقاء فی موضع له الفسخ هل له أن ینقص عن المسمی بنسبته ما بین المهرین أو لا ینقص مطلقا أو ینقص شیء و لم یرد من الشارع تقدیره و قد یفسد بالسدس قیاسا علی الوصیة بالشیء أو تقدیره موکول إلی نظر الحاکم أقوال و علی الأول بأن الرضا بالمهر المعین إنما حصل علی تقدیر اتصافها بالبکارة فیلزم التفاوت کأرش ما بین الصحة و المعیب و ضعف بأن ذلک إنما یکون حیث تثبت فواته قبل العقد أما مع إمکان تجدده بعده فلا دلیل علی سقوط شیء من المسمی و هذا الإیراد یبنی عن تسلیم النقص مع تحقق سبق الثیبوبة. و وجه القول الثالث بوروده فإنه ینقص بقول مجمل فإما أن یحمل علی مسمی الشیء أو یحمل علی السدس أو یفوض إلی الحاکم و وجه العدم مطلقا هو أن النقص علی خلاف الأصل فإن مقتضی العقد وجوب جمیعه فإن أمضی العقد وجب العمل بمقتضاه و لیس للشرط تأثیر إلا الخیار بین الرد و الإمساک و لهذا لا یحکم بشیء مع فوات الوصف المشروط فی المبیع و هذا أقوی لو لا ـ الروایة المصححة الواردة فی النقص و معها فیوجه وکوله إلی نظر الحاکم و حینئذ فالأولی أن یقال إن علی الحاکم أن ینظر فی نفس هذه المسألة الخلافیة و یحکم بما یؤدی إلیه نظره بل قد یقال إن وکول ما ینقص إلی الحاکم لا ـ دلیل علیه لأن تعیین ما أبهمه الشارع لیس موکولا إلی الحاکم و یمکن أن یقال إن الظاهر من الروایة حیث لم یبین مقدار النقص هو نقص التفاوت لأنه المتعارف فی تدارک الفائت و قد وکله الشارع إلی التعارف بل مقصود السائل أیضا السؤال عن نقص التفاوت کما لا یخفی علی من تأمل قلیلا و لو شرط إسلامها فبانت کتابیة فإن قلنا بجواز ابتداء النکاح الکتابیة فله الفسخ قضیة للشرط و لا خیار مع عدم ذکر الشرط فی متن العقد لأصالة اللزوم کما فی کل عقد لم یذکر فی متنه شرط و لو تزوجت علی أنه حر فبان مملوکا فلها الفسخ و قد تقدم أن لها المهر مع الدخول و لو أدخلت امرأة کل من الزوجین علی الآخر فلها مهر المثل علی الواطئ بشبهة و المسمی علی الزوج و ترد زوجة کل منهما إلیه و لکن لا یطأها إلا بعد العدة

## مسألة لا خلاف بین الأصحاب کما صرح به جماعة فی وجوب القسم بین الزوجات فی الجملة

### اشارة

و یدل علیه الأخبار المستفیضة أیضا و إنما الإشکال و الخلاف فی أنه هل یجب بنفس العقد و التمکین فیجب للزوجة الواحدة لیلة من أربع لیال و للاثنین لیلتان و للثلاث ثلاث و الفاضل عن تمام الأربع له یضعه حیث یشاء فإن کن أربعا فلیس له شیء للفاضل من

اللیالی و کلما فرغ دوره من القسمة یجب علیه الشروع فی دوره أخری أم یتوقف وجوبه علی الشروع فی القسمة و یتفرع علیه کما ذکره جماعة و نسبه بعض إلی الأصحاب عدم الوجوب للزوجة الواحدة و عدم وجوب الابتداء بها للمتعددة.

نعم لو بات عند واحدة لیلا یجب علیه المبیت عند غیرها فإذا انقضت دوره القسمة یجب علیه استیناف دوره أخری إلی أن یبیت عند بعضهن فیجب علیه إیفاء القسمة للباقیات ثم لا یجب علیه الاستیناف و هکذا و المشهور کما صرح به جماعة علی الأول و حکی عن الشیخ فی المبسوط و المحقق فی الشرائع و العلامة فی التحریر الثانی و اختاره الشهید و سبطه و صاحب الکفایة و صاحب الحدائق و قواه فی الریاض.

## و یمکن أن یستدل للمشهور بجملة من الآیات و الأخبار

### فمن الآیات

قوله تعالی وَ عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ دل علی وجوب معاشرة النساء فی الجملة و لا یصدق عرفا بمجرد الاتفاق و لا بانضمام وطئها فی کل أربعة أشهر مرة واحدة بأقل مما یوجب الغسل فدل علی وجوب آخر یوجب صدق المعاشرة و لیس غیر المضاجعة بالإجماع فتعین وجوبها و أورد علیه فی المسالک بأن المعاشرة تتحقق بدون المضاجعة بل بالإیناس و الإنفاق و تحسین الخلق و الاستمتاع بالنهار أو باللیل مع عدم استیعاب اللیلة بالمبیت بل مع عدم المبیت علی الوجه الذی أوجبه القائل بل یمکن تحصیل المعاشرة بالمعروف زیادة فی الأوقات مع عدم مبیته عندهن. و فیه ما عدا الإنفاق من هذه الأمور التی ذکرها غیر واجب إجماعا و قد عرفت أیضا عدم تحقق المعاشرة عرفا بمجرد الإنفاق أو بانضمام أقل الواجب من الوطی فلم یبق هنا ما یصلح أن یکون واجبا إلا المضاجعة مع أن مثل هذا الإیراد لو توجه لم یمکن الاستدلال بالآیة علی وجوب المضاجعة و القسمة فی الجملة الذی لا خلاف فیه مع أنه قدس سره کغیره استدل بها علیه. و منها قوله تعالی فَلا تَمِیلُوا کُلَّ الْمَیْلِ فَتَذَرُوها کَالْمُعَلَّقَةِ أی لا تمیلوا إلی تقدیم إحدی الزوجتین حتی تذروا الأخری کالمعلقة لا ذات بعل و لا مطلقة فدلت علی تحریم المیل لأجل العلة المذکورة و هی أن تذرها کالمعلقة و لا ریب فی تحقق هذه الغایة فی ترک القسمة ابتداء فیتحقق التحریم. و منها وَ اللَّاتِی تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَکُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَیْهِنَّ سَبِیلًا دل علی جواز الهجرة فی المضاجع مع خوف النشوز أو مع علمها علی اختلاف فی التفسیر فیدل بمفهومه المعتبر هنا اتفاقا ظاهرا و إن کان مفهوم الوصف علی عدم جوازه مع عدم خوف النشوز و وجه اعتبار مفهوم الوصف هنا أنه فی مقام تحدید الصنف الذی یجوز هجره من النساء مضافا إلی وجود القرینة فی ذیل الآیة و هو قوله فَإِنْ أَطَعْنَکُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَیْهِنَّ سَبِیلًا

### و أما الأخبار

فمنها موثقة محمد بن قیس عن أبی جعفر ع قال: إذا کانت الأمة عنده قبل نکاح الحرة علی الأمة قسم للحرة الثلثین من ماله و نفسه یعنی النفقة و للأمة الثلث من ماله و نفسه و ردها فی المسالک تارة بضعف الدلالة حیث إنها بظاهرها تدل علی وجوب ما لیس بواجب إجماعا لعدم وجوب قسم الحرة بالثلثین من تمام الأوقات و الأمة الثلث و أخری بضعف السند. أقول أما الإیراد بضعف الدلالة فضعیف لأن دلالتها علی وجوب ما لیس بواجب إجماعا لا یوجب طرح الروایة فإن التقیید و التخصیص فی المطلقات و العمومات بواسطة الإجماع لیس بعزیز فکما أن المراد بالمال فی الروایة خصوص النفقة کما فسره الإمام ع فکذا المراد من النفس

المکاسب، ج۴، ص ۴۰۰

المضاجعة إذ لیس غیرها واجبا إجماعا و أما الإیراد بضعف السند فإن کان بواسطة محمد بن قیس حیث إنه مشترک بین الثقة و

الضعیف ففیه أن الظاهر کما استظهره غیر واحد هو وثاقة من یروی عنه عاصم بن حمید کما فی هذه الروایة مع أن ما سیجیء من الروایة فی العمل بکتب بنی فضال کان فی هذا المجال حیث إن الروایة مأخوذة ظاهرا من کتاب علی بن الحسن بن فضال و إن کان ضعفه بواسطة نفس علی بن فضال حیث إنه فطحی ففیه أنه غایة الوثاقة و الورع فی دینه کما یظهر من ملاحظة ترجمته مضافا إلی أن الشیخ أخذ الروایة من کتابه کما هو الظاهر من عادته فیمن یبتدئ به فی السند. و قد ورد روایة حسنة کالصحیحة: فی شأن علی بن فضال و أبیه و أخویه و کتبهم عن العسکری ع قال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا مضافا إلی انجبار الروایة بالشهرة. نعم هذا الإیراد منهم حسن علی قاعدته من التأمل فی الضعیف المنجبر و لو کان موثقا حیث قال فی مقام آخر و لا- أذکره إلا أن العمل بالموثق خروج عن قید الإیمان و جبر الضعف بالشهرة مجبور بالشهرة. و منها موثقة عبد الرحمن بابن فضال و أبان عن أبی عبد الله ع و فیها: للحرة لیلتان و للأمة لیلة و منها صحیحة ابن مسکان: فإن تزوج الحرة علی الأمة فللحرة یومان و للأمة یوم و نحوها المحکی عن الفقیه مرسلا و روایة أبی بصیر. و منها صحیحة الحلبی أو حسنة بابن هاشم قال: سألت أبا عبد الله ع عن قوله تعالی وَ إِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً قال هی المرأة تکون عند الرجل فیکرهها فیقول لها إنی أرید أن أطلقک فتقول لا تفعل إنی أکره أن تشمت بی و لکن أنظر فی لیلتی فاصنع بها ما شئت و ما کان سوی ذلک من شیء فهو لک و دعنی علی حالی فهو قوله تعالی فَلا جُناحَ عَلَیْهِما أَنْ یُصْلِحا بَیْنَهُما صُلْحاً و هذا هو الصلح فإن الروایة کما تری ظاهره فی کون اللیلة حقا للزوجة و لهذا لها إسقاطها و المصالحة بها کسائر الحقوق علی ترک الطلاق و نحوها روایة أبی بصیر و روایة زید الشحام و المروی فی تفسیر العیاشی عن البزنطی عن مولانا الرضا ع و روایة زرارة الواردة کلها فی تفسیر الآیة الشریفة المذکورة و أظهر من الجمیع روایة علی بن حمزة الواردة فی تفسیر الآیة عن أبی الحسن ع قال: إذا کانت کذلک فهم بطلاقها فقالت له أمسکنی و أدع بعض ما علیک و أحلک من یومی و لیلتی حل له ذلک و لا- جناح علیهما و لا- یقدح فی هذه الروایة و فی غیرها اشتمالها علی ذکر الیوم مع اللیلة مع أن الیوم لیس حقا لها علی المشهور لأن ترک ظاهر الروایة فی بعض موارده لا یوجب طرحها بالنسبة إلی الباقی مع أن کون الزوج عند الزوجة فی صبیحة لیلتها من الحقوق المستحبة و قیلولته عندها من الحقوق الواجبة عند الإسکافی علی ما حکی عنه فلیس شیء من الروایة مخالفا للإجماع هذا کله مضافا إلی أن فی هجر الزوجة فی المضاجع ضرر عظیم علیها نفی بعموم لا ضرر و لا ضرار الذی تمسکوا بها کثیرا فی موارد خیار الفسخ للزوجین و غیرها و بخصوص ما یستفاد من بعض الروایات من حرمة مضارة الرجل المرأة و المرأة الرجل ثم إن هذه الأدلة و إن اختص بعضها بوجوب القسمة مع تعدد الزوجة إلا أن بعضها یشمل صورة اتحادها مضافا إلی ما یظهر من المسالک من عدم القول بعدم الوجوب فی الواحدة و الوجوب المتعددة و یمکن أن یستفاد من کلام غیره أیضا. نعم حکی فی الریاض عن ابن حمزة التصریح باشتراط التعدد فی وجوب القسمة قال بعده و حکی أیضا عن ظاهر جماعة کالمقنعة و النهایة و المهذب و الجامع انتهی کلامه رفع مقامه و یحتمل قویا أن یکون مراد ابن حمزة من القسمة التی اشترط فیها تعدد الزوجة هی القسمة بین الزوجات و لا ریب فی اعتبار تعدد الزوجة فی مفهومها و أما القسم للواحدة بمعنی إعطائها قسما أو حظا من اللیالی أو نصیبا من المعاشرة فلا یعتبر فیه التعدد و کیف کان فلعل مستند التفصیل اختصاص ما اعتبر سنده و دلالته من الأدلة المذکورة بصورة التعدد و عدم ثبوت الإجماع المرکب و ضعف ما دل منها علی العموم سندا و دلالة علی سبیل منع الخلو فیرجع فی صورة الاتحاد إلی أصالة البراءة و من ذلک یظهر مستند القائلین بعدم الوجوب مطلقا حیث إنهم ضعفوا دلالة ما اعتبر

سنده و سند ما اعتبر دلالته و لم یزیدوا علی ما فی المسالک و قد ذکرنا و قد استدل له فی المسالک مضافا إلی الأصل بقوله تعالی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ قال إن الآیة تدل علی أن الواحدة کالأمة لا- حق لها فی القسمة المعتبر فیها العدل و لو وجبت لها لیلة من الأربع لساوت غیرها و کل من قال بعدم الوجوب للواحدة قال بعدمه للأزید إلا مع الابتداء انتهی. و فیه أنه لا دلالة فی الآیة علی کون الواحدة کالأمة و عطفها علیها لا یدل علی اتحادهما بل المراد و الله العالم فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا بین الزوجات فانکحوا واحدة فتسلموا من المیل و الحیف أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ و

لو کـانت متعـددة و لأن منافعها مملوکـة للمولی فلا یلزم ظلم علیهن و لو ترک المولی استیفاء المنفعـة من بعضـهن لأن ترک الرجل الحق المختص به لیس ظلمـا و کیف کـان فلیس فی الآیـة دلالـة علی المطلوب و لا إشـعار. نعم یمکن أن یتمسـک لهم بمـا دل من الأخبار علی حصر الحق الواجب للمرأة فی أن یکسوها من العری و یطعمها من الجوع کموثقة إسحاق بن عمار و روایة عمر ابن جبیر العزرمی و روایـة شـهاب بن عبـد ربه و نحوهـا و یمکن الجواب عنها بأن المراد بحق الزوجـة فی تلک الأخبار حقها المختص بها و لا ضیر فی حصره فیما ذکر فیها فإن القسم عنـد من یوجبه إنما هو من الحقوق المشترکـة بین الزوجین و لیس مختصا بالزوجـة فتأمل. و بالجملة فالمسألة محل التأمل و إن کان ما ذهب إلیه المشهور لا یخلو عن قوة مع أنه أحوط

المکاسب، ج۴، ص ۴۰۱

## ۹- رسالة فی المواریث

### مسألة «۱» [۱] المقتضی للإرث أمران: نسب، و سبب.

و المراد بالنسب: علاقة بین شخصین تحدث من تولّد أحدهما من الآخر، أو تولدهما من ثالث. و السبب أربعة: الزوجیة، و ولاء العتق، و ولاـء ضـمان الجریرة، و ولاـء الإمامـة. و النسب ثلاـث مراتب. المرتبـة الأولی: الأبوان و الأولاد. و لا یرث معهم أحـد عـدا الزوج و الزوجـة: بإجمـاع الإمامیّـة، و السـنّة المتواترة معنی عن أهل البیت علیهم السـلام. فللأب المنفرد المال، و کـذا الأم المنفردة. و لو کان معهما أو مع أحـدهما ابن، فلکلّ واحـد منهما السّدس، و الباقی‌للابن. و لو کانت «۲» بنت أعطیت من البـاقی نصف المال، و ردّ الباقی منه إلیهـا و إلیهمـا أو إلی أحـدهما علی حسب السـهام، بالإجماع، و الأخبار المسـتفیضة. و لو کان للمیّت إخوة بالشّـروط الآتیـة- فی حجبهـم الاـمّ عن الثلث- فـالمعروف- الّـذی ادعی علیه الاتّفـاق فی المسالـک «۳»، و عـدم معرفـة الخلاـف فی الکفایـة «۴»- : أنّهم یحجبونها هنا عن حصّـتها من الفاضل المردود، و لم أجد علیه دلیلا. و اسـتدلّ علیه بقوله تعالی فَإِنْ کانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ «۵». و فیه: إنّ الظاهر کونه تتمّـة لقوله تعالی فَإِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ «۶» فیختصّ بصورة فقد الولد، مع أنّ إثبات السّدس لها بالفرض لا یستلزم نفی الزائـد بالردّ، کما أنّ قوله تعالی وَ لِأَبَوَیْهِ لِکُلِّ واحِـدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ إِنْ کانَ لَهُ وَلَدٌ «۷» لا یوجب نفی الردّ فی صورة کون الولـد بنتـا «۸» و لهـذا یردّ الاسـتدلال للمطلب بهـذه الآیة بدعوی: أن ظهورها عرفا فی نفی اسـتحقاق الزائد، خرج من عمومهـا مـا اتّفق فیه علی الردّ علیهـا، و بقی البـاقی. و اسـتدلّ علیه أیضا: بأنّ الإخوة إذا حجبوها عن فرضـها الأصـلی- و هو الثلث- فلأـن یحجبوهـا عن المردود علیها بالقرابـة أولی. و فی الأولویّـة منع. و اسـتدلّ علیه- أیضا- بعموم ما علّل به حجبهم إیّاها عن الثلث من التوفیر علی الأـب لکون الإـخوة عیالا له «۹». و فیه: إنّه ظـاهر فیمـا إذا کان المحجوب عنه «۱۰» موفّرا بتمـامه علی الأب، فلا یشـمل مـا إذا کـان الموفّر علیه جزءا «۱۱» قلیلاـ من المحجوب عنه، کمـا هو المشـهور بین القـائلین بـالحجب. نعم ذهب معین الـدین المصری «۱۲» منهم [إلی] اختصاص المحجوب عنه بالأب، و أنّه لا تعطی البنت منه شـیئا، و قوّاه فی الـدروس «۱۳». و یضعّف بما دلّ علی وجوب کون الردّ علی ذوی السهام المفروضة بقدر سهامهم، کعموم التعلیل فی روایة حمران بن أعین عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل ترک ابنته و امه: «إنّ الفریضة من أربعة أسهم لأنّ للبنت ثلاثة أسهم، و للأمّ السّدس سهم، و بقی سهمان فهما أحقّ بهما من العمّ و ابن الأخ «۱۴»، لأنّ البنت و الامّ سمّی «۱۵» لهما، و لم یسمّ لهم، فیردّ علیهما بقدر سهامهما» «۱۶». دلّت علی أنّ کلّ من سمّی له فیردّ علیه بقـدر سـهمه، و فی الطریـق موسـی بن بکر «۱۷» الواسـطی الواقفی، إلّـا أنّ الظـاهر کونه ثقـة لمـا عن الفهرست من روایة صفوان عنه «۱۸»، مع اعتضادها بالشّهرة، و بروایة بکیر «۱۹» الموافقة لها من حیث المضـمون. و بأنّ تخصیص الأب بالرّد دون البنت- مع کونها أکثر نصیبا منه- ترجیـح من غیر مرجّـح، و إنّما انفرد بالردّ مع عدم الأولاد «۲۰» لعـدم قریب آخر معه. اللّهمّ إلّا أن تعارض الروایتـان بعموم مـا دلّ علی حکم حجب الإـخوة للأمّ «۲۱» حیث إنّهـا ظـاهرة فی اختصـاص المردود بالأـب. و لو کان مع الأبوین أو

أحدهما زوج أو زوجة كان لأحد الزوجين- مع عدم الولد- نصيبه الأعلى، و معه نصيبه الأدنى، و الباقى للولد، فإن فضل عن فريضته «۲۲» شيء- كما لو كانت بنتا واحدة- ردّ عليها و على أحد الأبوين، و لو لم يف الباقى بفريضته «۲۳»- كما لو كانتا بنتين- دخل النقص عليهما دون الأبوين و أحد الزوجين، بالإجماع، و الأخبار المستفيضة الدالة على بطلان العول «۲۴»، و المصرحة بأنّ الأبوين و الزوجين لا يدخل عليهم النقص عن سهامهم النازلة أبدا «۲۵».

## مسألة [۲] للزوج من تركة زوجته الربع إن كان لها ولد، و إلّا فالنصف،

و الباقى لسائر ورثتها بالنسب أو السبب. و لو لم يوجد منهم عدا الإمام ردّ الباقى على الزوج، على المعروف من غير سلّار «۲۶» من علمائنا، و عن الشيخين «۲۷» و السيّدين «۲۸» و الحلّى «۲۹» دعوى الإجماع، و به أخبار مستفيضة «۳۰»، و بذلك يخصص عموم قوله: «لا يردّ على الزوج و الزوجة» «۳۱» و مع توجّه احتمال حمله على التقيّة، أو وروده فيما إذا جامع أحد الزوجين لذى «۳۲» فرض من اولى الأرحام- بحيث تزيد التركة على فرضهما- كأحد الزوجين مع الأم «۳۳» أو الأخ «۳۴» [لها] «۳۵».

## مسألة [۳] للزوجة من تركة زوجها الثمن إذا كان له ولد، و إلّا فالربع، و الباقى لسائر الورثة.

و مع عدمهم- عدا الإمام- ففى ردّ الباقى عليها، أو كونه للإمام، أقوال: ثالثها: الأوّل مع غيبة الإمام عليه السلام، و الثانى مع حضوره عليه السلام. و خيرها أوسطها للأصل، لأنّ ثبوت الزائد عمّا فرض لها فى الكتاب يحتاج إلى دليل، و لا يعارض بأصالة عدم ثبوته للإمام عليه السلام لأنّه إذا ثبت- و لو بحكم الأصل- عدم ثبوت وارث و مستحق لهذا المال، ثبت كونه للإمام عليه السلام، لما دلّ على أنّه وارث مع عدم الوارث «۳۶»، و للأخبار المستفيضة «۳۷» المعتضدة بفتوى الأكثر، إذ لم يحك الأوّل إلّا عن المفيد «۳۸»، [و يدلّ عليه الصحيح] «۳۹»: «عن رجل مات و ترك امرأته؟ قال: المال لها» «۴۰» و يردّ بالشذوذ لأنّ القول به «۴۱» مختصّ بالمفيد فيما وجدنا و مع ذلك فرجوعه عنه محكىّ عن الحلّى «۴۲». و عن الانتصار: عدم عمل الطائفة بالرواية الدالّة على الردّ على الزوجة «۴۳». و عن الحلّى: إنّه لا خلاف فيه بين المحصلين «۴۴».

و القول الثالث «۴۵» للصدوق قدّس سرّه «۴۶» و جماعة من المتأخّرين، و لا مستند لهم سوى الجمع بين الأخبار، بتقييد مستند المفيد «۴۷» بزمان غيبة الإمام عليه السلام و هو بعيد. و أفرط الحلّى- فيما حكى عنه «۴۸»- فى تبعيده «۴۹» حيث إنّ قوله: «رجل مات» بصيغة الماضى، فحمله على زمان غيبة الإمام عليه السلام المتأخّر عن زمان صدور هذا الكلام بأزيد من مائة عام لا وجه له [فى المقام] «۵۰»

## مسألة [۴] توارث الزوجين لا يتوقف على الدخول،

بالإجماع- ظاهرا- و غير واحد من الأخبار «۵۱»، مضافا إلى ظاهر الآية. و يثبت التوارث بين الزوج و مطلّقته

المكاسب، ج۴، ص ۴۰۲

رجعيّا فى العدّة بلا خلاف، و فى المسالك «۱» و الرياض «۲»: الإجماع عليه على الظاهر لغير واحد من الأخبار «۳»، و لأنّها بحكم الزوجة. و لا توارث بين الزوج و مطلّقته بائنا، إلّا أن يطلّق المريض رجعيّا أو غيره، فترث منه لو مات فى المرض ما بينه و بين سنة إذا لم تتزوّج المرأة.

## مسألة [۵] المعروف من غير الإسكافى أنّ الزوجة غير ذات الولد من زوجها الذى مات لا ترث من جميع أمواله،

بل تحرم عن أشياء «۴». و عن نكت الشهيد و غيره: دعوى الإجماع عليه «۵»، و أنّه من متفردات «۶» الإماميّة «۷».

ثمّ اختلفوا فيما يحرم منه على أقوال: أقواها: ما نسب إلى المشهور، من أنّها لا ترث من الأرض مطلقا عينا و لا قيمة، و ترث من قيمة

البناء و الآلات المثبتـة فيه من الأبواب و الأخشاب و الجذوع و القصب، و من «۸» قيمة الشجر، لصحيحة مؤمن الطاق المرويّة فی الفقيه عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: «سمعته يقول: لا يرثن النساء من العقار شيئا، و لهنّ قيمة البناء و الشجر و النخل، يعنی بالبناء: الدور، و إنّما عنی من النساء: الزوجة» «۹». و ليس فی السند- عدا محمّد بن موسی المتوكّل- من يتأمّل فيه، و هو و إن لم يحك عن الشيخ و النجاشی توثيقه، إلّا أنّه وثّقه العلّامة «۱۰» و ابن داود «۱۱»، و قد ترضّی الصدوق عليه «۱۲» و كان من مشايخه «۱۳». و بالجملة، لا يقصر حاله عن إبراهيم بن هاشم، مضافا إلی أنّ عمل الأكثر علی الرواية. و أمّا ذات الولد من الزوج «۱۴»، فظاهر الكلينی «۱۵» و المحكی عن المفيد «۱۶»، و الشيخ فی الاستبصار «۱۷»، و السيد «۱۸»، و أبی الصلاح «۱۹»، و ابن إدريس «۲۰» إلحاقها «۲۱» بغيرها، و هو ظاهر المحقق فی النافع «۲۲»، و المحكی عن تلميذه مصنف كشف الرموز «۲۳»، و ذهب إليه كثير من متأخری المتأخّرين، و قوّاه فی المسالك «۲۴».

خلافا لجماعة، منهم: الصدوق «۲۵»، و الشيخ فی النهاية «۲۶»، و القاضی «۲۷» و ابن حمزة «۲۸»، و المحقق فی الشرائع «۲۹»، و الفاضل «۳۰» و ولده «۳۱»، و الشهيد فی اللمعة «۳۲»، و الفاضل المقداد فی كنز العرفان «۳۳»، و نسب إلی المشهور- سيّما بين المتأخرين «۳۴»- فحكموا بتوريثها من أعيان جميع التركة، للجمع بين أخبار كثيرة مانعة بقول مطلق أو عام «۳۵»، و صحيحة ابن أبی يعفور الدالة علی مذهب الإسكافی «۳۶»، و مقطوعة ابن أذينة: «فی النّساء، إذا كان «۳۷» لهنّ ولد أعطين من الرباع» «۳۸». و الجمع خال عن الشاهد لحمل «۳۹» رواية ابن أبی يعفور علی التقيّة، و المقطوعة لا تصلح لتخصيص عمومات كثيرة.

## مسألة [۶] إذا مات شخصان متوارثان، و لم يعلم تقدّم موت أحدهماعن الآخر،

فإن كان موتهما أو أحدهما حتف الأنف، فالأظهر عدم إرث واحد منهما عن الآخر لأنّ هذا الإرث مخالف للأصل الدالّ علی توقّف الإرث علی تحقّق حياة الوارث عن الموروث «۴۰»، فيقتصر فيه علی مورد الدليل- و ليس فی المقام- مضافا إلی دعوی الإجماع فی المسالك، و نقله «۴۱» فيه عن جماعة «۴۲». و كذا إن كان موتهما بسبب غير الغرق و الهدم لما ذكر، خلافا لجماعة، فألحقوه بهما، و لم أجد لهم دليلا تطمئنّ إليه النفس. و إن كان موتهما بسبب الغرق و الهدم، فلا إشكال فی توريث كل منهما عن الآخر لو ترك شيئا. و الظاهر عدم الخلاف فيه، مضافا إلی الأخبار المستفيضة. منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «عن رجل سقط عليه «۴۳» و علی امرأته بيت، فقال: تورّث المرأة من الرجل و الرجل من المرأة» «۴۴». و ظاهر هذه الصحيحة تقديم الأقل نصيبا فی التوريث لو «۴۵» ثبت عدم الفصل بين موردها و غيره، و قال به جماعة «۴۶»، و استنبط منه المفيد و الديلمی قدّس سرّهما: أنّ كلّ واحد منهما يرث ممّا ورث من صاحبه، و لا يختصّ توارثهما بصلب «۴۷» أموالهما «۴۸»، و إلّا «۴۹» كان تقديم الأقل نصيبا غير مفيد. و فيه- بعد تسليم دلالة الصحيحة علی وجوب التقديم- منع انحصار فائدته فی توريث كلّ ممّا «۵۰» ورث صاحبه منه، فلعلّه أمر «۵۱» تعبديّ لا نعلمه. و لمّا ثبت أنّ هذا التوريث مخالف للأصل، فالمتيقن الخروج عنه هو «۵۲» توريث كلّ عن «۵۳»

صلب مال صاحبه، لا عمّا «۵۴» ورث منه، وفاقا لغير هذين الجليلين من الأجلّاء المتقدّمين و المتأخّرين. مضافا إلی رواية حمران بن أعين، عمّن ذكره، عن أمير المؤمنين عليه السلام فی قوم غرقوا جميعا؟ قال: «يورّث هؤلاء من هؤلاء، و هؤلاء من هؤلاء، و لا يورّثوا هؤلاء ممّا ورّثوا شيئا» «۵۵». و يدلّ علی هذه- أيضا- صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج فی أخوين غرقا، لأحدهما مال، قال: «المال لورثة الّذی ليس له مال» «۵۶». و نحوها غيرها. و اللّه العالم.

## مسألة [۷] «۵۷» المحكیّ عن الأكثر: أنّ التركة لا تنتقل إلی ورثة «۵۸» الميّت مع اشتغال ذمته بدين يحيط بها «۵۹»»

بل عن السرائر: إنّه لا خلاف فی أنّ التركة لا تدخل فی ملك الورثة و لا الغرماء، بل تبقی موقوفة علی قضاء الدين «۶۰».

و عنه «۶۱»- أيضا- أنّه الـذى تقتضـيه أصول المذهب «۶۲». للأصل، و قوله تعالى مِنْ بَعْـدِ وَصِـيَّةٍ يُوصِـى بِها أَوْ دَيْنٍ «۶۳». و الأخبار الظاهرة فى توقّف الإرث على براءة الميّت، مثل ما ورد فى ديـة المقتول: إنّه يرثها «۶۴» أولياؤه ما لم يكن عليه دين «۶۵». و قوله عليه السـلام فى رواية عبّاد بن صـهيب «۶۶» المرويّة فى زكاة الكافى: «إنما هو بمنزلـة الـدين «۶۷»، ليس للورثة شـىء حتّى يؤدّوا «۶۸» ما أوصـى من الزكاة» «۶۹» و نحو ذلـك من الأخبـار. و لأنّه لو انتقـل إلى الوارث لأعتق عليه محارمه المملوكـة للمورّث بمجرّد موته، و التالى باطل بلا خلاف. و لاستمرار طريقـة الناس على دفع النماء فى الـدين. خلافا للمحكىّ عن جماعـة منهم الفاضل «۷۰»، و الشهيد «۷۱» و المحقّق الثانيان «۷۲»، فقالوا بالانتقال إلى الوارث، و عن التذكرة: إنّه الحقّ عندنا «۷۳» و إن تعلّق به حقّ الديّان لإطلاق الآيات مثل قوله إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَكَ «۷۴» دلّ «۷۵»

على سببيـة هلاك المورّث لتملـك الوارث، و قوله تعالى لِلرِّجالِ نَصِـيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِـدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ.. «۷۶» الآيـة، و قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُـهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ «۷۷». و لأنّه لو لم ينتقـل إلى الوارث لزم إمّـا كونه ملكـا بلا مالك، أو بقاؤه على ملك الميت، أو انتقاله إلى غير الوارث، و الأوّل باطل [إذ يترتّب عليه ما يتوقّف على الملك، كورود البيع و الإجارة عليه، و ضـمانه بالمثل و القيمـة، و منه يظهر بطلان الثانى، مضافا إلى أنّ الملك من الإضافات المتوقفـة على تحقّق أطرافها، مضافا إلى ظهور الاتّفاق عليه كما عن حجر جامع المقاصد «۷۸»] «۷۹» و إن حكى عن الخلاف أنّه حكم بأنّ من أوصـى بعبـد ثمّ مات قبل هلال شوّال و لم يقبل الموصـى له إلّا بعـد الهلال، إنه لا يلزم فطرته على أحد «۸۰». و ظاهره- كما فهم الحلّى فى محكى السـرائر «۸۱»- بقاء العبـد بلا مالك، فتأمّل. و أمّا الميت فغير قابـل للملـك، مع أنّه لا يترتّب عليه أحكـام المالـك كانعتـاق أقاربه، و انتقال عوض ماله إليه عنـد المعاوضـة عنه، مع أن الإجمـاع على عـدم بقائه على ملكه حقيقـة، و انتقاله إلى غير الوارث مخالف للإجماع. و به ينـدفع احتمال انتقاله إلى اللّه تعالى- كما صرّح به بعض «۸۲» فيها- مع أنّ ملكيته تعالى بالملكيّة المتعارفة بين الناس محلّ نظر، و إن قال به جماعة فى الوقف العامّ «۸۳». و لأنّه لو لم ينتقل إلى الوارث لم يشارك ابن

المكاسب، ج۴، ص ۴۰۳

الابن عمّه فى ميراث جدّه [إذا مات أبوه قبل إيفائه دين جده] «۱»، و التالى باطل إجماعا. و لأنّه لو لم «۲» ينتقل إليه لم يجز له الحلف لإثبات مال لمورّثه على غيره لظهور النصوص و الفتاوى فى أنّ اليمين المنضمّة إلى الشّاهد الواحد هو يمين صاحب الحق.

### مسألة [۸] المحكىّ عن الأكثر: أنّ مال الميّت باق على حكم ماله إذا كان عليه دين مستوعب،

بل عن موضع من السـرائر- فى مقام النقض على من استدلّ على انتقال الموصى به إلى الموصى له بموت الموصى، بأنّه لولاه لزم بقاء الملك بلا مالك- : إنّه لا خلاف فى أنّ التركـة لا تـدخل فى ملك الورثـة و لا الغرماء، بل تبقى موقوفـة على قضاء الدين «۳». و عن موضع آخر: أنّه الذى تقتضيه أصول مذهبنا «۴». للأصل، و قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِها أَوْ دَيْنٍ «۵»، و الأخبار «۶» المستفيضة الواردة فى توقّف الإرث على براءة ذمّة الميت، كصـحيحة سليمان «۷» بن خالد: «قضـى أمير المؤمنين عليه السلام فى دية المقتول: إنّه يرثها الورثة على كتاب اللّه و سـهامهم إذا لم يكن على المقتول دين» «۸». و فى المصـحّح عن عباد بن صهيب- الّذى قيل فيه: إنّه ثقة جليل «۹»- عن أبى عبد اللّه عليه السلام «فى رجل فرّط فى «۱۰»

إخراج الزكاة، فلمّا حضـره الموت حسب جميع ما كان فرّط فيه ممّا يلزمه من الزكاة، ثمّ أوصـى أن يخرج ذلك فيـدفع ذلك إلى من يجب له ذلك، فقال عليه السـلام: جائز، يخرج ذلك «۱۱» من جميع المال، إنّما هو بمنزلـة دين لو كان عليه، ليس للورثة شـىء حتى يؤدّوا مـا أوصـى به من الزكاة» «۱۲». و موثّقـة زرارة الواردة «فى عبـد أذن له سيّده فى التجـارة، فاستدان العبـد فمـات المولى «۱۳»،

فـاختصم الغرماء و ورثـة الميّت فى العبـد و ما فى يـده، قال عليه السـلام: ليس للورثـة سبيل على رقبـة العبـد و ما فى يـده من المال و المتاع، إلّا أن يضمنوا دين الغرماء جميعا، فيكون العبد و ما فى يده من المال للورثة، فإن أبوا كان العبد و ما فى يده من المال للغرماء، يقوّم العبـد و ما فى يـده من‌المال ثم يقسّم ذلك بينهم بالحصـص، فإن عجز قيمة العبد و ما فى يده عن دين الغرماء رجعوا إلى الورثة فيما بقى لهم إن كان الميّت ترك شـيئا «۱۴»، و إن فضل «۱۵» قيمـة العبد و ما فى يده عن دين الغرماء ردّ على الورثة» «۱۶». إلى غير ذلـك من الأخبـار. و لأنّه لو انتقـل المـال إلى الوارث لا نعتق عليه من لا يسـتقرّ ملكه عليه من الأقارب بمجرّد موت المورّث إن كان عليه دين مسـتوعب. و التـالى باطل بلا خلاف، كما عن الخلاف «۱۷». و لاسـتمرار سـيرة المسلمين على دفع نماء التركة فى الدين، و الإنكـار على من اقتصـر على دفع الأصـل فى الـدين و إن قصـر عن الـدين، و هو كـاشف عن بقاء الأصل فى حكم مال الميّت، فيتبعه النمـاء. و للنظر فى هـذه الوجوه مجال لانـدفاع الأصل بما يجىء من أدلّة الانتقال إلى الوارث، و إمكان دعوى ظهور الآيات فى تأخّر قسـمة الإرث عن الوصـيّة و الدّين لدفع توهّم مزاحمته لهما بتقسيط التركة على الثلاثة، فمساق الآية مساق ما ورد من أنّه يبدأ بالكفن، ثمّ الدّين، ثمّ الوصـيّة، ثمّ الإرث «۱۸»، و ليس فى مقام تأسيس حكم تملّك الورثة حتّى يقيّد بكونه بعد الوصـيّة و الدين [و لو سـلم ظهورها فى تقييد أصل التملك، لوجب حملها على تقييد اسـتقرار الملك و استقلال الملك بالتأخّر عن الوصية و الدين، جمعا بينها و بين ما سيأتى] «۱۹». و بهذا «۲۰»

يمكن الجـواب عن الأخبـار، مضافـا إلى أنّ ظاهرهـا تـأخّر التملّـك مطلقـا عن الـدين و لـو لم يسـتوعب، و هـو خلاـف المعروف من الأصـحاب، فيجب إمّا تقييد الدّين بالمسـتوعب، أو إرجاع القيد إلى الاسـتقرار و الاسـتقلال، بل هو ظاهر نفى السبيل فى موثقة زرارة المذكورة «۲۱». نعم، هذا لا يتوجّه على ظاهر الآيات حيث إنّ المقيّد فيها بالتأخّر هو تملك الورثة سـهامهم من مجموع ما ترك، و لا ريب فى توقّفه على عـدم الـدين و لو كـان غير مستوعب. و أمـا لزوم انعتـاق [القريب على الوارث فبمنع الملازمـة فإنّ عمومات أدلّة انعتاق] «۲۲» بعض أقـارب الرجل عليه معارض بما دلّ من النصوص و الفتاوى «۲۳» على تعلّق حق الديان بالتركة، و اختصاص التركة بالـديّان إذا أبى الوارث عن ضـمان الـدين للغرماء، كما هو صـريح موثقة زرارة المتقدّمة. و أما التمسك بالسـيرة المذكورة ففيه: إنها مجرّد عـادة مستحسـنة عنـد العقل أو الشـرع اسـتقرّ بناء أهل المروءة عليها، مع أنّ الملازمـة بين تملّك الوارث للأصل و اسـتقلاله فى النماء محلّ نظر، و إن كان ظاهرهم الفراغ عن هذه الملازمة، كما سيجىء جعله من ثمرات المسألة. و لأجل ما ذكرنا من ضعف بعض «۲۴» هـذه الوجوه و إمكان رفع اليـد عن بعضـها، ذهب جمع- كما عن الخلاف «۲۵»- إلى انتقال التركـة إلى الوارث. و حكى ذلك عن المبسوط «۲۶»، و جامع الشرائع «۲۷»، و حكى عن الشهيد فى محكى حواشى القواعد «۲۸»، و تبعهم الفاضل فى كثير من «۲۹»

كتبه «۳۰»، و الشهيد و المحقّق الثانيان «۳۱»، و فخر الـدين فى حجر الإيضاح «۳۲»، و كاشف اللّثام فى شـرح ميراث القواعد «۳۳»، بل ظاهر بعض أنّه المشهور «۳۴» و عن التذكرة: إنه الحق عندنا «۳۵». و يـدلّ عليه- مضافا إلى إطلاق آية الإرث مثل قوله تعالى إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَكَ «۳۶» دلّ على سببيّة الهلاك للإرث، و قوله تعالى لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ.. الآية «۳۷» و آيـة أولوا الأرحام «۳۸»- : أنّه لو لاـ ذلـك لم يشارك ابن الابن عمّه فى ميراث جـدّه إذا مات أبوه قبل إيفاء الـدّين، و التّالى باطل إجماعا. و أنّه لو لم «۳۹» ينتقـل المال إليه لم يجز له الحلف لإثبات دين لمورّثه إذا أقام شاهـدا واحـدا به إذ لا يمين لإثبات مال الغير، كما يظهر من النّصوص «۴۰» و الفتاوى «۴۱». و أنّه لو لم ينتقل إليه لزم إمّا خروج التركة عن الملك، أو بقاؤه بلا مالك، أو كون الميّت مالكا له «۴۲»، و انتقـاله إلى غير الوارث، و الكلّ باطل بالعقل و النقل. و يمكن الجواب عن الإطلاقات: بما ذكر من الآيـات المقيّـدة. و عن مشاركـة ابن الابن: بأنّه لأجل وراثته لما «۴۳» ترك أبوه من اسـتحقاق الإرث لو لا الـدّين، كمشاركة البعيـد للقريب فيمـا ينتقـل بالخيـار، كما إذا باع الميّت بخيار فمات عن اثنين، فمات أحـدهما عن ابن، فإن ابن الابن يشارك عمّه فى

المبيع لأجل وراثته الخيار عن أبيه. و عن جواز حلف الوارث: بأنّه لأجل الإجماع «۴۴» على كون المحاكمة للوارث فهو الدّليل على جواز حلفه لإثبات مال مورّثه. و عن الوجه الأخير: بمنع عدم قابليّة الميت للملك، و إلّا بقى الكفن و مئونة التجهيز بلا مالك، أو خرج عن الملكيّة، و كذا دية الجناية عليه «۴۵» بعد موته، و كذا العين الذى أوصى بدفعه اجرة للعبادة، و كذا تركة الحرّ إذا لم يخلّف «۴۶» سوى قريب مملوك حيث حكموا بوجوب شرائه و عتقه ليرث الباقى. و لو التزم فيما عدا الأخير بانتقاله إلى الوارث- إلّا أنّه يتعين عليه صرفه إلى الوجه الخاص و محجور عما عداه من التصرّفات، كما حكى عن جامع المقاصد «۴۷»، و التزم ذلك فى الثلث الموصى به «۴۸»- لم يتأتّ ذلك فى الأخير إذ المفروض أنّ المملوك قبل العتق لا يرث. و احتمال انتقاله إلى اللَّه- كما فى الوقف العام «۴۹»- مشترك. اللّهم إلّا أن يقال بانتقاله إلى الإمام عليه السلام، بمقتضى عموم ما دلّ على أنّ الإمام يرث من لا وارث له «۵۰» فإنّ وجود القريب الممنوع عن الإرث كعدمه، فالقريب المملوك كالقاتل و ولد الملاعنة و الكافر «۵۱»، فيكون حكم الإمام عليه السلام بشراء المملوك و عتقه و إعطائه@@@

المكاسب، ج۴، ص ۴۰۴

الباقى «۱» تفضّلا منه عليه السلام على المملوك، فهو حكم شرعى ثانوى، و ليس من باب الإرث بالنسب حتى يكون مخصصا بالعمومات «إنّه لا يرث عبد حرا» «۲»، فتأمّل. و أمّا احتمال كونه ملكا للَّه، فهو- مع أنّ الظّاهر كما ادعى الاتفاق على عدمه- مناف لعموم ما دلّ على أنّ ما كان للَّه فهو للإمام عليه السلام «۳»، مع أنّ نسبة الملكيّة بالمعنى المتعارف- أعنى: الربط الخاص الموجود بين الأملاك و الملّاك- إلى اللَّه تعالى شأنه محل تأمّل و نظر، و أن قال به جماعة فى الوقف العام «۴». و أمّا احتمال انتقاله إلى الديّان أو أجنبىّ آخر فهو مخالف للإجماع،- كما ادعى «۵»- فلم يبق من مقدمات الدليل المذكور إلّا إبطال خروج المال عن الملك، أو جواز بقاء الملك بلا مالك. و إن أبيت عن إبطالهما «۶» بالاتّفاق كما ادّعاه على ثانيهما ثانى المحققين، قال «۷» فى محكى المقاصد: فيكفى فى إبطالهما صحة ورود عقود المعاوضات عليه، كالبيع و الإجارة و نحوهما، مما يتوقف على ملكيّة مورده، و وجود مالك ينتقل إليه عوضه «۸». و يمكن تقرير الدّليل المذكور بوجه آخر أسهل فى إبطال اللوازم المذكورة، و هو أنّه لا ريب فى تحقّق الوراثة الفعليّة شرعا و عرفا لجميع التركة بعد إيفاء الدين من الخارج، أو إبراء الدّيّان، أو تبرّع الأجنبىّ، و ليس معنى الوراثة شرعا و عرفا إلّا انتقال المال من الموروث إلى الوارث، فلو خرج المال بموت المورث عن الملكية لم يتحقق [الانتقال، و لو بقى بلا مالك لم يكن الانتقال من الميّت، و لو انتقل إلى اللَّه أو إلى غير الوارث لم يكن الانتقال من الميّت إلى الوراث] «۹» لأن الوراثة هى الانتقال بلا واسطة، و لذا لا يسمّى انتقال بعض التركة من الموصى له «۱۰» إلى الوارث بالابتياع وراثة. و كيف كان، فالظاهر تماميّة مقدّمات الدليل المذكور، و به يثبت صحّة القول الثانى و إن سلّمنا مخالفته لظاهر الآيات، إلّا أنّ الوجه المذكور قابل لصرفها عن ظاهرها، و لكن المسألة مشكلة جدا، و اللَّه العالم.

هذا كله فى الدين المستوعب، و أمّا ما لا يستوعب التركة، فتارة يقع الكلام فيما قابل الدين منها، و اخرى فى الفاضل عنه. أمّا الأوّل: فالظّاهر أنّ الخلاف فيه كما فى الدّين المستوعب، و تدلّ عليه الأدلّة المتقدّمة. و أمّا الثانى: فملكيّته للوارث ممّا لا خلاف فيه على الظاهر- كما يظهر من غير واحد- و إن كان ظاهر الأخبار المتقدّمة خلافه. و أمّا جواز تصرّفه فيه و عدم حجره عنه، ففيه قولان: أحدهما: نعم- و هو للفاضل «۱۱»، و المحكى عن الجامع «۱۲»، و الشهيد فى حواشيه على ميراث القواعد «۱۳»، و المسالك «۱۴»، و الكفاية «۱۵»، و بعض آخر، بل ظاهر عبارة المناهل ظهور عدم الخلاف فيه «۱۶»- لأصالة تسلّط المالك على ملكه إلّا أن يثبت الحجر «۱۷». و الثانى: لا «۱۸»- و هو المحكى عن ميراث القواعد «۱۹»، و رهن الإيضاح «۲۰» و حجره «۲۱»، و حجر جامع المقاصد «۲۲»، و كتاب الدين من إيضاح النافع «۲۳»، و ظاهر المبسوط «۲۴» و السرائر، مدعيا عدم الخلاف فيه «۲۵»، كما عرفت من عبارته المتقدّمة «۲۶»- للأخبار المتقدّمة «۲۷» الظاهرة فى أنّ [الورثة لا يملكون شيئا إلّا بعد الأداء أو الضمان خرجنا عن ظاهرها فى أصل الملكية بالنسبة إلى الفاضل] «۲۸». و قد يتمسك- أيضا- بالآية المتقدّمة، و فيه نظر لأنّ التّقييد فى الآية بما بعد الدين إمّا للتملّك، و إمّا [ل]

«۲۹» جواز التّصرف. و على كل حال، فمفادها تقييد تملّك مجموع ما ترك الميّت أو التصرّف فيه بما بعد الدّين، و لا خلاف فى ذلك. فالعمدة هى الأخبار، إلّا أنّها معارضة بما يخالفها مثل مرسلة البزنطى المصحّحة إليه: «عن رجل يموت و يترك عيالا و عليه دين، أ ينفق عليهم من ماله؟ قال: إذا استيقن أنّ الّذى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، و إن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» «۳۰». و فى معناها ما عن ثقة الإسلام و الشيخ فى الموثّق عن ابن الحجّاج عن أبى الحسن عليه السلام «۳۱». و لعلّه «۳۲» يجوز الإنفاق مع الشك فى الإحاطة للبناء على أصالة عدمها. فالأقوى الجمع بين هذين و بين الأخبار المتقدّمة بتقييد جواز التصرّف، بصورة ضمان الورثة أو وليّهم دين الغرماء، كما هو صريح موثّقة زرارة المتقدّمة «۳۳». لكن «۳۴» يأباه التفصيل فى هذين بين صورتى الإحاطة و عدمها إذ مع الضّمان لا فرق بينهما فى جواز التّصرف. فالأولى حملها على الإنفاق بعد عزل القدر المتيقّن من الدين، و إنّ وليّ الميّت أو الورثة يجب عليه مع عدم الإحاطة أن لا يحبس حقّ الورثة لأجل الغرماء، بل يعزل حقّهم و ينفق الباقى.

فالأظهر- حينئذ- ما دلّت عليه الموثّقة المتقدّمة من عدم جواز التّصرف قبل الضمان. و أمّا ما دلّ بظاهره منها على توقّف التصرّف على الأداء، فمع وروده مورد الغالب من إقدام الوارث على الأداء «۳۵» من قيمة العين، لا ضمان الدين فى الذمة، يجب تقييد مفهومه الغائى بمنطوق الموثقة. ثمّ لا يبعد أن يراد من الضّمان فيها هو مجرد التعهّد بالمال، مع إذن الغرماء صريحا، أو رضاهم بشاهد الحال، بحسب مقتضى حال الوارث من عزمه على الأداء و وفائه بما يعزم عليه. و على ما ذكرنا «۳۶» ينطبق ما يشاهد «۳۷» من استمرار سيرة المسلمين على عدم الامتناع من التّصرف فى مال مورّثهم- من بيته «۳۸» و أثاث البيت و غير ذلك- إلى أن يستأذنوا الغريم الّذى له على الميت ما يفى به جزء من مائة ألف جزء من تركة الميت. و حينئذ فالوارث إذا علم من نفسه- فى خصوص أداء دين الميّت- حالة يعلم برضى الغريم بتصرّفه فى التركة لو اطّلع على ما فى عزمه «۳۹»، فالظاهر جواز التّصرف و إن استوعب الدين. و على أيّ تقدير، فلو تصرّف الوارث فى موضع الجواز فتلف باقى التركة قبل إيفاء الدين، فالظاهر رجوع الغرماء إلى الوارث، لعموم ما دلّ على أنّه يبدأ «۴۰» بالدين قبل الإرث «۴۱»، و إطلاق ذيل موثّقة زرارة المتقدمة الآمرة برجوع الغرماء فيما بقى من حقوقهم إلى الورثة إن كان الميّت ترك شيئا «۴۲». و لو أعسر الوارث حينئذ، فلا يبعد أن يكون للغريم نقض تصرفه فيما تصرّف فيه «۴۳» من بعض التركة- كما ذكره فى القواعد «۴۴»- لكشف تلف بعض التركة عن عدم استحقاق الوارث لما تصرّف فيه، فتأمّل. نعم، لو عزل دين الميت فقبضه وليّ الميت- وصيّا «۴۵» أو غيره- و تمكن من دفعه إلى الغريم فلم يدفع ثم تلف، كان عليه «۴۶» ضمانه لا على الورثة للأخبار «۴۷»

الدّالة على ضمان من اوصى إليه بإيصال حق فتمكّن منه و لم يفعل، و قد ورد بعضها فى باب من تمكّن من إيصال الزكاة فلم يفعل «۴۸»، كمصحّحة الحلبى [عن أبى عبد اللّه: «أنه قال] «۴۹» فى رجل توفّى فأوصى إلى رجل- و على الرجل «۵۰» المتوفّى دين- فعمد الذى اوصى إليه فعزل الذى للغرماء، فرفعه فى «۵۱» بيته و قسّم الّذى بقى بين الورثة، فسرق «۵۲» الذى للغرماء من الليل، ممن يؤخذ «۵۳»؟ قال: هو ضامن حين عزله فى بيته يؤدى من ماله» «۵۴». و ما عن المشايخ الثلاثة عن أبان عن رجل [قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام] «۵۵» عن رجل أوصى إلى رجل «۵۶» أنّ عليه دينا، فقال: يقضى الرجل ما عليه من دينه و يقسّم ما بقى بين الورثة، قلت: فسرق ما كان أوصى به من الدّين، ممن يؤخذ [الدين، أ] «۵۷» من الورثة أم من الوصيّ؟ [قال: لا يؤخذ من الورثة] «۵۸» و لكن الوصيّ ضامن لها «۵۹»» «۶۰». و قريب منها رواية عبد اللّه الهاشميّ المحكيّة عن التهذيبين فى وصيّ أعطاه الميّت زكاة ماله فذهبت «۶۱».

### مسألة [۹] «۶۲» إذا مات المديون فالمحكى عن الأكثر: بقاء المال المقابل للدين على حكم [مال] الميّت،

و لا- ينتقل من حين الموت إلى الوارث إلّا الفاضل عن الدين «۶۳». و عن جماعة منهم العلّامة «۶۴» و الشهيد الثانى «۶۵»: [الذهاب]

«۶۶» إلى انتقال المال بالموت إلى الوارث و إن استغرق الدين التركة. للأوّلين: ظاهر قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِها أَوْ دَيْنٍ «۶۷» بناء على أنّ ظاهر اللّام فى آيات الإرث التمليك، فمقتضى القيد توقف الملك على إيفاء الوصيّة و الدين. و ظاهر الأخبار الكثيرة، مثل قوله فى الدية: «يرثها أولياء المقتول إذا لم يكن على الميّت دين» «۶۸». و قوله فى الرواية المرويّة فى باب الزكاة: «إنّما هو بمنزلة الدين لو كان عليه، ليس للورثة شىء حتى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة «۶۹». و قوله عليه السلام فى موثّقة زرارة: «فى عبد أذن له سيّده فى التجارة، فاستدان العبد فمات المولى فاختصم الغرماء و الورثة فيما فى يد العبد، قال: ليس للورثة سبيل على رقبة العبد و ما فى يده من المال و المتاع، إلّا أن يضمنوا دين الغرماء جميعا، فيكون العبد و ما فى يده من المال للورثة، فإن أبوا كان العبد و ما فى يده من المال للغرماء، يقوّم العبد و ما فى يده من المال، ثم يقسّم ذلك بينهم بالحصص، فإن عجز قيمة العبد و ما فى يده عن أموال الغرماء رجعوا إلى الورثة فيما بقى لهم إن كان الميت ترك شيئا، و إن فضل قيمة العبد و ما فى يده عن دين الغرماء رد على الورثة» «۷۰». و ممّا استدلّ به الشيخ فى المبسوط لهذا القول أيضا: إنّه لو انتقل المال إلى الورثة لانعتق قريب الوارث عليه بمجرّد موت المورث و إن كان عليه دين مستوعب، و التالى باطل بلا خلاف «۷۱». و للآخرين: إنه لو لم ينتقل إلى الوارث لبقى مالا بلا مالك، و هو محال عقلا- و إنّه لو لم ينتقل لم يشارك ابن الابن عمّه فى ميراث جده إذا مات أبوه قبل إيفاء الدين. و التالى باطل إجماعا. و للنظر فى كل من أدلّة الطرفين مجال، إلّا أنّ الأقوى هو القول الثانى لأن كون التركة ملكا ممّا لا يقبل الإنكار، لما قد ثبت له من الأحكام المتوقّفة على الملك، كالبيع و الإجارة، و ضمانه عينا و منفعة عند التلف، إلى غير ذلك، و توقّف الملك على المالك- أيضا- كذلك لأن الملكيّة من الإضافات المتوقّفة على تحقّق أطرافها، و ليس هنا من يملك إلّا الوارث لأنّ مالكيّة الديّان منتفية إجماعا «۷۲». و أورد عليه النقض ب: ثمن الكفن، و مئونة التجهيز، و الزكاة، و دية الجناية على الميت- التى ورد النص بأنّها ليست للورثة بل يتصدّق [بها] للميّت فى وجوه البر «۷۳»- و بالوقف العام. فإن قيل: إنّه ملك للّه تعالى. قلنا بمثله فى مال الميّت، إلّا أنّ الفارق وجوب صرف هذا فى ديون الميّت. و يمكن الجواب- فيما عدا النقض بالوقف- : بالتزام ملكيّة الكفن و نحوه للورثة، و نحوه المال الموصى به فى مصرف مخصوص كاستئجار العبادة و نحوه، و دية الجناية للفقراء، و الزكاة لهم أو لكافّة المسلمين. و أمّا احتمال كونه كالوقف ملكا للّه، فهو مخالف للإجماع على أنّ الملك هنا ليس للّه تعالى لأنّ أصحابنا بين قائل بانتقاله إلى الوارث، و بين قائل بكونه فى حكم مال الميّت «۷۴»، مع أنّ ثبوت الملك بالمعنى المتعارف للّه تعالى محلّ تأمّل، و إن قيل به فى الوقف العام، مع أنّ انتقال الملك إلى اللّه ليس بناقل اختياريّ، و الاضطرارى غير ثابت. فإن قلت: الانتقال إلى الوارث- أيضا- غير ثابت. قلت: انتقاله إليه فى الجملة ثابت، إنّما الكلام فى كون ذلك قبل إيفاء الدين أو بعده، فيحكم بثبوت الانتقال قبل الإيفاء بأصالة عدم الانتقال إلى غيره، نظير ما إذا ثبتت الحقيقة العرفيّة للفظ و شكّ فى كونه فى اللّغة كذلك، فإنّه يحكم بثبوت الحقيقة العرفية فى اللّغة- أيضا- بأصالة عدم النقل، و لا يجرى هنا أصالة تأخّر الوارث «۷۵». فحاصل الاستدلال: أنّ الأمر دائر بين تملك الميت، أو تملك الوارث، أو كون الملك للّه تعالى. و الأوّل باطل قطعا، فيدور الأمر بين الأخيرين و حيث إنّ تملك الوارث ثابت فى الزمان المتأخّر، و يشك فى ثبوته عند الموت، فيحكم بثبوته هناك، نظير ما ذكر فى الحكم بسبق المعنى العرفى و عدم مسبوقيّته لوضع آخر، هذا، و لكنّ العمدة فى نفى احتمال ملكيته للّه هو الإجماع المركّب كما عرفت، و إلّا فإثبات سبق التملّك بهذا الأصل غير صحيح، و المعتمد فى إثبات سبق الحقيقة العرفيّة عند الشكّ على أمور أخر، فتدبّر. نعم، يمكن أن يوجّه الاستدلال المذكور بأنّ الإرث عرفا و شرعا هو انتقال ما كان للميت من مال أو حق منه إلى الوارث، و لا يتحقق هذا المعنى إلّا بعد عدم توسّط مالك ثالث بين الميت و الوارث، و إلّا لانتقل المال إلى الوارث منه لا- من الميّت، فحينئذ فيدور الأمر- قبل إيفاء الدين- بين تملك الميّت و تملك الوارث، و الأوّل باطل لكونه خرقا للإجماع، و لأن الميت إمّا أن يراد به نفس الجسد، و لا يخفى عدم قابليته للتملك، و إمّا أن يراد به النفس الباقية بعد الموت، و هو و إن تصوّر فيه الملك نظير ما يقال فى حصول الملكيّة للّه تعالى فى الوقف العام، إلّا أنّ ملاحظة أحكام الملك و المالك يكشف كشفا قطعيّا عن بطلانه، كيف و لو كان كذلك لزم انتقال عوض التركة إليه إذا باعها

الوارث، و انعتق علیه من یعتق علیه إذا انتقل إلیه، إلّا أن یمنع ذلک من أجل الحجر علیه و إن کان مالکا، و لجاز الربا فی المعاملة الواقعة من الوارث إذا کان مع ولد المیت أو زوجته، و لجاز نقل الملک إلیه، و الوقف علیه، إلی غیر ذلک مما هو متّفق البطلان. و لو فرض تسلیم قابلیّة النفس الناطقة للملک، لکن نقول: لا بد من التزام انتقال المال من الإنسان لأنّ المالک فی حال الحیاة لیس خصوص النفس الناطقة- کما لا یخفی- و قد علمت أنّ الإرث انتقال المال من المیت إلی الحیّ لا إلی النفس، و منه إلی الوارث. و کیف کان، فهذا الوجه هو المعتمد فی الاستدلال. و أمّا ما ذکر من اشتراک ابن الابن لعمّه إذا مات أبوه قبل الإیفاء فهو أعم من المطلوب لاحتمال کونه لأجل انتقال تأهّل الملکیّة بعد الدین إلیه من أبیه، و انتقال سبب الملک کاف فی استحقاق النصیب، کما لو کان للمیّت خیار، فإن ابن الابن یرث الخیار من أبیه فیشارک مع عمّه فی البیع المستردّ بالخیار، و نحوه ورثة الموصی له، فإنهم إذا قبلوها تنتقل إلی ورثة الموصی له حین موته لا حین قبولهم لأنّهم إنّما ورثوا قابلیّة الملک و القبول للموصی به. و کذا الوقف المنقطع الآخر الذی قیل: إنّه یرجع بعد الانقطاع إلی ورثة الواقف، بناء علی انتقاله إلی ورثته حین الموت لا حین انقراض الموقوف علیهم، و یحتمل الانتقال إلی ورثته حین الانقراض، بناء علی أنّه یقدّر انتقاله إلی المیت من ذلک الحین، و الفرق بینه و بین الخیار و الوصیّة أنّهما إنّما ینتقلان من المیت إلی وارثه، ثمّ منه إلی وارثه، و هکذا، و انتقال المال تابع للخیار و الوصیّة، بخلاف الوقف فإنّه یقدّر انتقاله إلی المیت من حین الانقراض. و وجه الاحتمال الأوّل: هو أن الواقف له تأهّل انتقال الوقف إلیه لو انقرض الموقوف إلیه «۷۶». و بهذا المعنی ینتقل إلی وارثه، ثم إلی وارثه، و هکذا، فیکون انتقال المال تابعا لانتقال ذلک التأهّل، کانتقال المال فی الخیار و الوصیّة. و یدلّ علی تملّک الوارث- مضافا إلی ما ذکرنا- إطلاقات الإرث، مثل قوله تعالی لِلرِّجالِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ.. الآیة «۷۷». و قوله تعالی إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَیْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَکَ «۷۸». دل علی سببیّة الهلاک لتملّک الوارث. و یؤیّدها آیة اولی الأرحام «۷۹» و قوله تعالی وَ لِکُلٍّ جَعَلْنا مَوالِیَ مِمَّا تَرَکَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ «۸۰». و تقییدها بما بعد الوصیّة و الدین لوجود الآیات المقیّدة ممنوع، أوّلا: بما سیجیء من عدم دلالة تلک الآیات إلّا علی کون القسمة بین الورثة بعد الدین، لا أنّ التملک بعده. و ثانیا: لو سلمنا دلالتها علی ذلک لکن نقول: لا یمکن تقیید الآیات المطلقة بها لأنّا إن قلنا بظهور اللّام- وضعا أو انصرافا- فی الملکیّة المستقرة السلیمة عن مزاحمة الغیر، فلا یخفی أنّ تقیید هذه الملکیّة بما بعد الدین- کما تضمنته الآیات- متفق علیه. [علی أن التقیید فی هذه] «۸۱» الآیات لیس بأولی من حمل الملکیة- المستفادة من اللام- و الأولویة و المولویة علی ما لا ینافی مزاحمة حقّ الغیر المانع من التصرف المنافی له، و إن کانت ظاهرة فی غیر ذلک «۸۲». إلّا أنّ الآیات المطلقة المذکورة کما یمکن تقیید الملکیّة المذکورة المستفادة منها بما بعد الدین بقرینة الآیات المقیّدة، کذلک یمکن أن یراد من الملکیّة فیها- الظاهرة فی الفرد المستقر- مطلق الملکیّة المجامع مع عدم الاستقرار و مزاحمة الغیر. و دعوی أولویّة تقیید المطلق من إرادة الإطلاق من المطلق المنصرف إلی بعض أفراده، ممنوعة. و إن قلنا بعدم ظهور فی أزید من مطلق الملکیّة فیدور الأمر بین تقیید الآیات المطلقة بما بعد الدین، لشهادة الآیات المقیدة، و بین تقیید الملکیّة المقیّدة بما بعد الدین- فی الآیات المقیّدة- علی خصوص الملک المستقرّ المستقلّ السلیم عن مزاحمة الغیر فی التصرّف، فبقی إطلاق ثبوت أصل الملک فی الآیات المطلقة غیر مقیّد بشیء، و کیف [کان] «۸۳» فلا یتعیّن تقیید الآیات المطلقة بالآیات المقیّدة. و أمّا ما استدلّ به الأکثر علی عدم الملک من الوجوه الثلاثة: فأمّا أصالة عدم الانتقال إلّا بعد الإیفاء و إن کانت جاریة هنا و لا تعارضها أصالة عدم الانتقال إلی مالک آخر فضلا عن أن تقدّم علیها، و إنّما تقدّم علیها فی تعیین أوضاع الألفاظ لوجوه أخر- کما عرفت سابقا- إلّا أنّ الأصل یخرج عنه بما ذکرنا من الدلیل. و أمّا التمسک بلزوم انعتاق من ینعتق علی الوارث بمجرّد الموت مع إحاطة الدین، فیرد علیه: منع عموم الدّلیل علی الانعتاق بمجرّد الملک، حتّی فیما إذا کان متعلّقا لحق الغیر و کان المالک ممنوعا من التصرّف. و عموم ما دلّ علی أنّه لا یملک الرجل محارمه معارض بعموم ما تقدّم من الدلیل، علی أنّ الورثة إذا أبوا عن ضمان الدین کان الترکة للغرماء یقوّمونه و یأخذون حقّهم «۸۴». و أمّا التمسک بالآیات المتضمّنة لقوله مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ.. أَوْ دَیْنٍ «۸۵» ففیه: أوّلا: انّ الظاهر من الآیة سوقها لبیان کیفیّة القسمة- بعد کون مالکیّة الورثة و

استحقاقهم فى الجملة مفروغا عنه- لا لتأسيس الحكم بأصل التملّك، فالمتأخر عن الوصيّة و الدين هى قسمة الإرث بين الورثة على النحو المذكور فى الآيات، فالمراد: أنّ الورثة لا يزاحمون الموصى له و لا الديّان. فمساق الآية مساق ما ورد من أنّ أوّل شيء يبدأ به من المال: الكفن، ثم الدين، ثم الوصيّة، ثم الميراث «۸۶». و ربما يظهر ما ذكرنا من بعض فقرأت الآيات، مثل قوله تعالى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ.. إلخ «۸۷»، فإنّ قوله وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ دل على أنّ قوله فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ و قوله فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مسوق لبيان كيفيّة القسمة، فالمقيّد بقوله: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ هى القسمة بين الأبوين، لا أصل إرث الأبوين لمال الميت. فالمقصود من القيد بيان عدم مزاحمة إيفاء الوارث للوصيّة و الدين. و ثانيا- سلّمنا أنّ القيد يرجع إلى الملكيّة لكن نقول: لمّا كان الظاهر من الملكيّة المستفادة من اللّام- الموضوعة للاختصاص المطلق- هو استقلال المالك و عدم مزاحمته فى التصرّف، فالقيد راجع إلى الملكيّة على هذا النهج، و تأخّرها عن الدين ممّا لا خلاف فيه. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ خصوصيّة الاستقلال فى الملك و التسلّط، و عدم تسلّط الغير ليس من الأمور المستفادة من «لام التمليك»، بل و لا «لام الاختصاص» لأنّ غاية الاختصاص المطلق المستفاد من اللّام هو الاستقلال، بمعنى عدم مدخليّة الغير فى الملكيّة و نفى تشريك الغير.

و أمّا عدم مدخلية الغير فى مزاحمة المالك و منعه عن التصرّف، فهو من الأحكام الشرعيّة الثابتة للأملاك لو خلّيت و أنفسها، و أظهر من ذلك- فى الخروج عن مدلول اللّام- استقرار الملك و عدم تزلزله بتسلط الديّان على إبطاله عند امتناع الوارث من أداء الدين، فإنّ هذا ليس من أحكام الملك- فضلا عن مدخليّته فى نفس الملك- ليكون داخلا فى مفاد اللّام، بل هو مقتضى استصحاب الملك. و أمّا تنجّز الملك و عدم مراعاته بضمان الدين، أو مقتضى إطلاق الحكم بالملكيّة، فاتّضح إنّ شيئا من الخصوصيّات المذكورة للملك- اعنى الاختصاص بمعنى عدم مدخليّة الغير فى المنع عن التصرّف، و استقرار الملك و تنجّزه- ليس مستفادا من نفس اللفظ حتّى يرد عليه التقييد، فيكون مؤدّاه توقّف الملك الخاص على إيفاء الدين، فلا ينافى حصول أصل الملك قبل الإيفاء. نعم، لو سلّم عدم دلالة اللّام على أكثر من مطلق الملك- لكن ادعى أنّ المراد من المطلق: الملك الخاص، اعنى المنجّز المستقرّ السليم عن المزاحمة، فالتقييد وارد على هذا المقيّد المراد من المطلق- كان حسنا بشرط إثبات الدليل من الخارج على ثبوت أصل الملك، حتى لهذا التقييد المذكور. نعم، يمكن أن يقال- كما أشرنا سابقا- : إنّ إبقاء الملكيّة- المقيّدة فى هذه الآيات بما بعد الدين- على إطلاقها موجب لتقييد الآيات المطلقة المتقدّمة «۸۸» بهذه الآيات، فيدور الأمر بين تقييد الملكيّة المطلقة- فى آيات الدين- بالملكيّة المستقرة السليمة عن مزاحمة الغير فى التصرّف، و بين تقييد أصل الملكيّة- فى تلك الآيات المطلقة- بما بعد الدين، و لو لم نرجّح التقييد الأوّل، فلا نرجّح الثانى. لكنّ الإنصاف إنّ التقييد الثانى أرجح، و حينئذ فمع الإجمال فى الآيات المطلقة و الآيات المقيّدة، فالمرجّح ما ذكرنا من الدليل العقلى، لا إطلاقات الآيات المتقدّمة، مضافا إلى قوّة احتمال ورودها فى مقام بيان استحقاق الأقارب فى مقابل الحرمان بالكلية، و يشهد له: أنّ الآية الأولى إنّما نزلت فى ورثة بعض الأنصار حيث إنّ إخوة الميّت أخذوا المال و حرموا أولاده الصغار و امرأته «۸۹»، فيكون مساقها مساق جميع الإطلاقات الواردة فى أنّ للأبوين كذا، و للأخ كذا، و للخال كذا، و للعمّ كذا، إذ لا يرتاب أحد فى ورودها فى مقام تشخيص المستحقّين إذا فرض ثبوت الإرث و الاستحقاق لأصل الوارث فى وقت. و يؤيّده إطلاقهم- ظاهرا- على أنّ الوارث له حقّ المحاكمة، بمعنى أنّه لو ادّعى لمورّثه مالا على أحد، فأقام شاهدا واحدا، فله الحلف و أخذ الحقّ، و إن كان على الميت دين يحيط بالحقّ. و قد دلّت النصوص «۹۰» و الفتاوى على أن اليمين المثبتة هى اليمين لإثبات مال لنفسه، و لا يمين لإثبات مال للغير بلا خلاف ظاهرا «۹۱»، مع صراحة النصوص فى أنّ المعتبر فى جزء البيّنة يمين صاحب الحق، و مشروعيّة الحلف من الوارث، مع ما ثبت من أنّه لا يمين لإثبات مال للغير يدلّ على أنّ التركة مال الوارث. و اعلم أنّ الظاهر إنّ حكم الوصيّة و حكم الدين واحد، كما صرّح به بعض، حاكيا له عن جمع الجوامع «۹۲» و فقه الراوندى «۹۳» و غيرهما من مصنّفى آيات الأحكام «۹۴». ثم إنّ الثمرة بين القولين تظهر فى مواضع: منها: وجوب فطرته- لو كان عبدا- على الوارث، بل وجوب زكاة المال، على أحد الوجوه كما سيجيء. و منها: استحقاق الوارث لنمائه لأنّه نماء ملكه، و فى تعلق حقّ الديّان بالنماء-

كما فى فوائد الرهن على أحد القولين- احتمال، و إن نسب إلى الأصحاب القطع بخلافه فى المدارك «۹۵». و يؤيد هذا الاحتمال: عموم قوله عليه السلام فى الرواية المتقدّمة: «ليس شيء للورثة حتى يؤدوا ما عليه» «۹۶»، و قوله: «ليس للورثة سبيل على رقبة العبد و ما فى يده» «۹۷»، و قوله عليه السلام فى ولد المكاتب المطلق: «ليس له شىء حتى يؤدى ما على أبيه» «۹۸» فإنّ الظاهر.. «۹۹». نعم، مقتضى الأصل و قاعدة «تسلّط الناس على أموالهم» ما نسب إلى الأصحاب. و منها: جواز بيع التركة قبل الإيفاء، ذكره فى الدروس «۱۰۰»، فإن أراد الجواز مع عدم الضمان، و عدم إذن الغرماء، فهو مناف لما سبق من الأخبار «۱۰۱»- و حكى عليه الإجماع فى الإيضاح «۱۰۲» و المسالك «۱۰۳» و كشف اللثام «۱۰۴»- من عدم استقلال الوارث بالتصرف. نعم، حكم الفاضل بجواز رهن التركة «۱۰۵»، و لعلّه لأنّه يرى كون تعلق الدين بالتركة تعلق الرهن، لكن صرح بعض بأنّه لم يعهد ذلك من قائل عدا ما حكاه الشهيد فى قواعده عن السيد رضى الدين قدّس سرّهما «۱۰۶». نعم ظاهر محكى جامع المقاصد موافقة الفاضل فى باب الرهن «۱۰۷»، لكنّه عدل فى باب الحجر «۱۰۸» كما عرفت. و إن أراد الجواز مع الضمان أو إذن الديّان، فالظاهر جوازه على القولين لأنّه و إن لم يكن مالكا- على قول الأكثر- إلّا أنّ له ولاية التصرف بإذن الغرماء، إلّا أن يمنع الولاية. بل له إمّا إعطاء الأعيان بإزاء الدين بعد التقويم أو ضمان الدين ثم التصرف فيها بما يشاء، كما يظهر من قوله عليه السلام: «ليس للورثة سبيل على العبد و ما فى يده حتّى يضمنوا للغرماء» «۱۰۹». و منها: وجوب الزكاة على الوارث و عدمه، و توضيحه: إنّه إذا مات المالك و عليه دين و ترك نخيلا- مثلا- فإمّا أن يكون موته بعد ظهور الثمرة و تعلّق الزكاة بها، أو قبله. و الأوّل سيجىء حكمه. و على الثانى: فإمّا أن تكون التركة فاضلا عن الدين. و إمّا أن يكون الدين محيطا بالتركة. و على التقديرين: فإمّا أن يكون الموت بعد الظهور أو قبله. فالأقسام أربعة: فعلى الأوّل يحسب الزكاة فى الفاضل إذا بلغ نصابا، لانتقاله إلى الوارث. و ممنوعيته عن التصرّف فيه- على أحد القولين المتقدّمين فى الفاضل عن الدين «۱۱۰»- لا يوجب نفى الزكاة إذ غايته انّه كالمرهون المقدور على فكه و لو ببيعه، بل هو أولى. نعم، لو قيل بعدم الزكاة فى ما تعلّق به حقّ الغير كالرهن و لو تمكّن من فكّه، كما هو أحد الأقوال فى الرهن، لم تجب الزكاة. و كذلك الحكم على الثانى، و كذلك على الثالث، إن قلنا بملك الوارث. و الكلام فى حجره عن التصرّف كما تقدّم من أنّه لا يزيد عن الرهن المقدور على فكّه، الذى صرّح الشهيدان فى الروضة «۱۱۱» و البيان «۱۱۲» بوجوب الزكاة فيه، فما فى المسالك- من أنّ التركة المحاطة بالدين لا تجب زكاتها على الوارث و لو على الانتقال، لمنعه عن التصرّف «۱۱۳»- لا يخفى ما فيه. ثمّ إنّه إذا أخرج الوارث الزكاة من العين فهل يغرم بدلها للديّان؟ الظاهر ذلك إذ لم يجب عليه دفع الزكاة من العين، و لا دفع الدين منها، فالوجوب فى كل منهما تخييرى الأداء من العين و غيره، فلا يلزم من العمل بخطابى أداء الزكاة و أداء الدين محذور لعدم التعارض، و تعلق الزكاة بالعين لا ينافى كون الخطاب تخييريّا. نعم لو قلنا: إنّ دفع القيمة مسقط للتكليف بالإخراج من العين حيث إنّه لولايته الشرعية نقل العين المستحقة للفقراء إلى نفسه فسقط تكليفه بإخراج العين لا أنّ دفع العين أحد طرفى التخيير، أمكن القول بأنّ تعلق حق الفقراء بالعين بمنزلة تلف بعض التركة بغير اختيار الوارث، فلا يجب عليه الغرامة، مع إمكان القول بالوجوب حينئذ نظرا إلى عموم ما دل على أنّه لا يجوز للوارث التصرّف ما لم يضمن للغرماء حقهم، كما فى الرواية المتقدّمة فى قوله عليه السلام: «ليس للورثة سبيل على رقبة العبد و ما فى يده حتى يضمنوا للغرماء» «۱۱۴». و حينئذ فوجوب التصرف بدفع الزكاة لا ينافى توقف هذا التصرف على الضمان. و إن كان واجبا- أيضا- فيجب الضمان من باب المقدّمة، و مجرّد الحكم بوجوب إخراجه من العين لا يوجب كون الإخراج مجّانا و من غير عوض، كما أنّ وجوب أخذ مال الغير فى الاضطرار لا ينافى ضمانه الثابت بالقاعدة. فنتيجة القاعدة هى وجوب الأخذ بعد الضمان. فإن قلت: بعد تسليم تعلّق الزكاة به و اشتراك الفقراء فإخراج الزكاة ليس تصرفا فى متعلّق حقّ الغرماء لأنّه خارج عن الإرث، فلا يشمله ما دل على منعه على التصرّف فى الميراث إلّا بعد الضمان. قلت: مع أنّ هذا مبنىّ على تعلّق الشركة فيه، إنّه إنّما يستقيم لو كان تعلّق التكليف بأداء الزكاة متأخرا عن مشاركة الفقراء، نظير التكليف بأداء حصّة الشريك إليه فى سائر الأموال المشتركة، و هو ممنوع. و كذا على الرابع، إن قلنا بملك الوارث، و ليس هنا مانع الحجر لأنّ الثمرة تظهر فى ملك الوارث، و قد تقدّم أنّ المنسوب إلى الأصحاب القطع بعدم حجره عن

التصرّف فى النماء «۱۱۵». ثمّ لو قلنا: بأنّ التركة فى حكم مال الميّت فظهرت الثمرة و زادت التركة و دخلت المسألة فى الصورة الثانية. و لو زادت التركة عند بلوغ حدّ الوجوب فى الصورة الثالثة، اتحد زمان تملّك الوارث للفاضل و زمان نفى الوجوب، و الظاهر وجوب الزكاة على الوارث للعمومات. و لو كان موت المالك بعد تعلّق الوجوب، فلا إشكال فى وجوب الزكاة فى هذا المال و إن كان الميّت مديونا لأنّ الدين لا ـ يمنع الزكاة. و لو ضاقت التركة عن الدين و الزكاة، فإن كان عين المال الزكوى تالفا، بأن كانت الزكاة فى ذمة الميّت فهى كأحد الديون يوزّع المال على الجميع، و إن كانت العين باقية فالظاهر دفع الزكاة أوّلا، أمّا على تقدير تعلّق الشركة فواضح، و أمّا على تقدير تعلّقه كتعلّق الدين بالرهن و دية الجناية بالعبد الجانى فلسبق تعلّق ذلك الحقّ، فيكون حقّ الغرماء بعد الموت تعلّق بمال تعلّق حقّ الغير به، فلا بدّ من فكّ الحقّ المتقدّم. ثمّ على القول بالانتقال إلى الوارث فالظاهر منعه من التصرّف مع مطالبة الورثة «۱۱۶» مطلقا و لو كان الدين غير مستوعب- وفاقا للإيضاح «۱۱۷»، و المحكىّ عن الكركى «۱۱۸»- لعموم الروايتين المتقدّمتين فى قوله: «ليس للورثة شىء» «۱۱۹»، و قوله: «ليس للورثة سبيل على رقبة العبد و ما فى يده» «۱۲۰». و ربّما يستدلّ لذلك بالآية، و يقال: إنّ مقتضاها أنّ تسلّط الورثة من جميع الوجوه متأخّر عن الدين و الوصيّة، خولف ذلك فى أصل الملك لما دلّ عليه من الدليل العقلى و النقلى فيبقى الباقى على المنع. و فيه: انّ مقتضى الآية تأخّر التسلّط المطلق عن الدين، لا ـ تأخر مطلق التسلط، فالعموم فى قوله: التسلّط من جميع الوجوه، مجموعى لا ـ أفرادى. و كيف كان، فمقتضى تلك الروايات هو المنع مطلقا، إلّا أنّ فى بعض الأخبار دلالة على جواز التصرف إذا لم يحط الدين بالتركة، نحو مرسلة البزنطى- المصحّحة إليه- : «عن رجل يموت و يترك عيالا ـ و عليه دين، أ ينفق عليهم من ماله؟ قال: إذا استيقن أن الّذى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، و إن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» «۱۲۱». و ما سيجىء من صحيحة الحلبى الدالّة على أنّ الوصىّ إذا عزل الدين و قسّم الباقى بين الورثة ثم تلف المعزول غرمه «۱۲۲» إذ لو لم تجز القسمة قبل إيفاء الدين إلى صاحبه لكان حقّ الديان. و فى معناها ما عن الكلينى و الشيخ فى الموثّق عن ابن الحجّاج عن أبى الحسن عليه السلام «۱۲۳» أن ينفق على الورثة مع عدم الاستغراق، و يوفّى الدين- أيضا- لوجوب إيصال حقّ كل من الورثة و الديان إليهم، لكن لا ـ يخفى أنّه ليس فى الرواية ما يوجب اختصاص ذلك بالوصىّ للميت- الولى الشرعى للصغار- بل ظاهر مطلق المتولى لأمور الميت و الورثة، فلا يبعد جواز ذلك لنفس الوارث، فيجوز له التصرف فى بعض التركة مع حفظ بعضها الآخر للديان إلى زمان إمكان الأداء. نعم، لو اتّفق تلف ما للديّان بعد الإنفاق على الورثة فالضمان على الولى المتصرف إذا تمكّن من إيصال حقّ الدّيان إليهم فلم يفعل لما ورد فى ضمان من اوصى إليه دفع مال إلى مستحقه فتمكّن و لم يفعل، المروى فى باب: من تمكّن من إيصال الزكاة فلم يفعل «۱۲۴». و لصحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السلام: «أنّه قال: فى رجل توفّى فأوصى إلى رجل، و على الرجل المتوفّى دين، فعمد الذى اوصى إليه فعزل الذى للغرماء فرفعه فى بيته، و قسّم الذى بقى بين الورثة، فسرق الذى للغرماء من اللّيل، ممّن يؤخذ؟ قال: هو ضامن حين عزله فى بيته، يؤدى من ماله» «۱۲۵». و رواية أبان- المحكية عن الفقيه بطريق موثّق «۱۲۶»، و عن الشيخ بطريق صحيح إليه مرسل «۱۲۷»، و عن الكلينى بسند ضعيف مرسل «۱۲۸»- أنّه سأل رجل، أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل أوصى إلى رجل أنّ عليه دينا، فقال: «يقضى الرجل ما عليه من دينه و يقسّم ما بقى بين الورثة، قلت: فسرق ما كان أوصى به فى الدين، ممن يؤخذ؟ أمن الورثة أم من الوصى؟ قال: لا يؤخذ من الورثة و لكن الوصىّ ضامن له» «۱۲۹». و قريب منها رواية عبد اللّه الهاشمى المحكية عن الاستبصار «۱۳۰» و التهذيب «۱۳۱» فى وصىّ أعطاه الميت زكاة ماله فذهبت. و لا ـ بد من حمل هذه الروايات- وفاقا للمحكىّ عن الشيخ فى التهذيبين- على صورة تمكّن الوصىّ «۱۳۲» لما تقدّم من التقييد فى رواية الوصىّ الذى أمر بدفع مال إلى غيره، المرويّة فى باب الزكاة «۱۳۳». و لو لم يتمكّن من الدفع، فالظاهر المطابق للقاعدة أن الضمان على الورثة إذ لا يستقر ملك الرجل على شىء من التركة قبل إيفاء الدين، لما تقدّم من الروايتين الظاهرتين فى المنع من التصرف «۱۳۴»، المحمولتين- بقرينة رواية الإنفاق «۱۳۵» و هذه الروايات- على أنّه ليس لهم شىء على سبيل الاختصاص المستقرّ و الملكيّة الثابتة حتى يؤدوا الدين. و لو أفلس الوصى، فالظاهر رجوع الغرماء إلى الورثة، بل لا يبعد رجوعهم من أوّل الأمر

إلى الورثة. و

المراد بضـمان الوصـىّ وجوب غرامته فيكون ما يغرمه كأصل مال الميّت، لا أنّ الوصىّ ضامن للديان بمعنى عدم تسلّطهم على الورثة. فقوله عليه السـلام فى الرواية الثانية: «لا يؤخذ من الورثة» و إن كان ظاهرا فى ذلك إلّا أنّه لا يبعد حمله على أنّ الضمان لا يستقرّ على الورثة، بمعنى أن لا يرجع أحدهما إلى الوصىّ، بل الضمان يستقرّ على الوصىّ، فإن أخذ الديّان منه فهو، و إن أخذوا من الوارث رجع الوارث إلى الوصىّ، كلّ ذلك لما تقرّر من أنّ الإرث لا يستقرّ ما لم يبرئ ذمة الميّت.

## تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فى تلخيص بحـار الأنوار، للعلاّمـة فيض الاسـلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشـّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج/۱ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لَم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ یوم.

مركز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمع من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الكمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمكِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مكتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـرَی

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب كشك، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.


مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩